生命科學系列經典

《中庸》心要

潘 麟 著

潘麟先生，安徽定遠人，哲學碩士，生命學家，當代對生命科學有深刻貢獻的思想家。

長期致力於東方文明的傳播與推廣，注重中華傳統文化的創造性轉化和創新性發展。以心性傳承與實踐爲基礎，開創、倡導並推動生命科學的發展與普及。

主要著作有《家門沒上鎖》《皇冠瑜伽》《〈大學〉廣義》《到彼岸賞月》《〈瑜伽經〉直解》《以心傳心》《直指生命的真相》《〈中庸〉心要》等，並有書譯成多國語言在國外出版，撰有各類學術論文近百篇。

版權聲明

包括本書在內的我的所有生命科學著作，都是源自於過去 40 多年，我深入學習東方傳統各流派文明文化、從事各類生命修證活動的智慧所得。“生命科學”一詞由我率先提出，但生命學的事實，則與人類文明，尤其是以中印為代表的東方文明的起源相伴而生。以現代文明的科學視角視之，這些終極的智慧結晶完全能夠建構和形成一門完善的生命科學體系（具體論述詳見我的各類著作）。遺憾的是，由於歷史原因，它們長期被封存在遠離都市的山林中，混雜於宗教或准宗教傳統中，而極少被大多數人理性認知，更不用說受益。這正是我提出建構和傳播“生命科學”的根本原因和願力所在。為讓更多人受益，讓思想、文明最大限度溝通，讓全球心靈越來越近，本人自願放棄名下所有著作版權，希望更多有識之士能夠將其翻譯成其他語種（這種翻譯含各種電子翻譯、紙張翻譯出版以及網路發佈）並廣泛傳播。

如您有這方面意願或想法，請隨時與我的工作團隊聯繫。

電話：+8617856345223

郵箱：m17856345223@163.com

WeChat:Dyglg_9999

願善增長。

潘麟（印鑑章）

嚴重警告：潘麟先生所有生命學著作僅供讀者個人學習、研究和交流。任何人或組織不得以此謀取任何商業利益，否則必將追究法律責任。

弁言片語

以余之見，中華文脈與道統之正宗——儒家，欲得以復興，再次成爲東亞乃至世界精神文明之主流與引領者，首要之務在於揭示其不共之價值與意義之所在。

儒家不共之價值與意義之所在，兩千多年前的莊子已經給予了準確之概括：內聖外王。

與佛道各家比照而知，儒家內聖之義理架構，其不共之處是：通過倫理覺醒以實現道德覺醒（良知彰顯）；復通過道德覺醒（良知彰顯）以實現生命（心性）覺醒；復通過生命（心性）覺醒以化除身心內含之氣偏質礙（種種習氣）等所有障礙與煩惱而實現身心之終極解脫，以及真善美的徹底喚醒與呈現（內聖圓滿）；復由以內聖境界爲前提和基礎，建立健全齊家、治國和平天下各社會與人性層面的外王之道。

通過倫理覺醒→道德覺醒（良知彰顯）→生命（心性）覺醒→化除身心種種習氣→實現身心之終極解脫以及真善美的徹底喚醒→（以內聖爲基）建立齊家、治國和平天下各社會與人性層面的外王之道。迄今爲止，儒家是人類文明各分支中，唯一擁有此覺醒與解脫次第的完整體系與豐富文獻的流派。此獨特的內聖外王之道，實爲儒家不共的價值與意義之所在，也是我們今天仍然要堅決傳承與弘揚此學之根由！

述聖 孔伋（子思子）像

本書作者

目 錄

序言：郭店儒簡與子思研究……（17 頁）

緒言：**《中庸》之由來與「中庸」之思想源流**……（39 頁）

第一章……（60 頁）

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。

道也者，不可須臾離也；可離，非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。

莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。

喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。

致中和，天地位焉，萬物育焉。

第二章……（122 頁）

仲尼曰：「君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中。小人之反中庸也（有書作『小人之反中庸也』，也有書作『小人之中庸也』），小人而無忌憚也。」

第三章……（124 頁）

子曰：「中庸其至矣乎！民鮮能久矣。」

第四章……（125 頁）

子曰：「道之不行也，我知之矣：知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣：賢者過之，不肖者不及也。」

「人莫不飲食也，鮮能知味也。」

第五章……（133 頁）

子曰：「道其不行矣夫！」

第六章……（134 頁）

子曰：「舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民。其斯以爲舜乎！」

第七章……（138 頁）

子曰：「人皆曰『予知』，驅而納諸罟擭陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰『予知』，擇乎中庸，而不能期月守也。」

第八章……（140 頁）

子曰：「回之爲人也：擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺，而弗失之矣。」

第九章……（141 頁）

子曰：「天下國家，可均也；爵祿，可辭也；白刃，可蹈也；中庸，不可能也。」

第十章……（142 頁）

子路問強。

子曰：「南方之強與，北方之強與，抑而強與？寬柔以教，不報無道，南方之強也，君子居之。衽金革，死而不厭，北方之強也，而強者居之。故君子和而不流，強哉矯！中立而不倚，強哉矯！國有道，不變塞焉，強哉矯！國無道，至死不變，強哉矯！」

第十一章……（148 頁）

子曰：「素隱行怪，後世有述焉，吾弗爲之矣。君子遵道而行，半途而廢，吾弗能已矣。君子依乎中庸，遯世不見知而不悔，唯聖者能之。」

第十二章……（152 頁）

君子之道，費而隱。

夫婦之愚，可以與知焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉。天地之大也，人猶有所憾。故君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。

《詩》云：「鳶飛戾天，魚躍於淵。」言其上下察也。

君子之道，造端乎夫婦。及其至也，察乎天地。

第十三章……（156 頁）

子曰：「道不遠人。人之爲道而遠人，不可以爲道。」

「《詩》雲：『伐柯伐柯，其則不遠。』執柯以伐柯，睨而視之，猶以爲遠。」

「故君子以人治人，改而止。忠恕违道不远。施诸己而不愿，亦勿施于人。」

「君子之道四，丘未能一焉：所求乎子，以事父，未能也；所求乎臣，以事君，未能也；所求乎弟，以事兄，未能也；所求乎朋友，先施之，未能也。庸德之行，庸言之謹；有所不足，不敢不勉；有餘，不敢盡。言顧行，行顧言。君子胡不慥慥爾。」

第十四章……（174 頁）

君子素其位而行，不願乎其外。

素富貴，行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難。君子無入而不自得焉。

在上位，不陵下；在下位，不援上。正己而不求於人，則無怨。上不怨天，下不尤人。

故君子居易以俟命，小人行險以徼幸。

子曰：「射，有似乎君子。失諸正鵠，反求諸其身。」

第十五章……（185 頁）

君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑。

《詩》曰：「妻子好合，如鼓瑟琴。兄弟既翕，和樂且耽。宜爾室家，樂爾妻帑。」

子曰：「父母其順矣乎。」

第十六章……（189 頁）

子曰：「鬼神之爲德，其盛矣乎。」

「視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。」

「使天下之人，齊明盛服，以承祭祀。洋洋乎，如在其上，如在其左右。」

「《詩》曰：『神之格思，不可度思，矧可射思？』」

「夫微之顯。誠之不可揜，如此夫。」

第十七章……（205 頁）

子曰：「舜其大孝也與！德爲聖人，尊爲天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。」

「故大德，必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。」

「故天之生物，必因其材而篤焉。故栽者培之，傾者覆之。」

「《詩》曰：『嘉樂君子，憲憲令德，宜民宜人。受祿於天，保佑命之，自天申之。』」

「故大德者必受命。」

第十八章……（211 頁）

子曰：「無憂者，其惟文王乎？以王季爲父，以武王爲子。父作之，子述之。」

「武王纘太王、王季、文王之緒。壹戎衣，而有天下。身不失天下之顯名，尊爲天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。」

「武王末受命，周公成文武之德。追王太王、王季，上祀先公以天子之禮。斯禮也，達乎諸侯大夫，及士庶人。父爲大夫，子爲士；葬以大夫，祭以士。父爲士，子爲大夫；葬以士，祭以大夫。期之喪，達乎大夫；三年之喪，達乎天子；父母之喪，無貴賤，一也。」

第十九章……（218 頁）

子曰：「武王、周公，其達孝矣乎。夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。」

「春秋，修其祖廟，陳其宗器，設其裳衣，薦其時食。宗廟之禮，所以序昭穆也。序爵，所以辨貴賤也。序事，所以辨賢也。旅酬下爲上，所以逮賤也。燕毛，所以序齒也。」

「踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。」

「郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！」

第二十章……（222 頁）

哀公問政。

子曰：「文武之政，布在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。」

「人道敏政，地道敏樹。夫政也者，蒲盧也。」

「故爲政在人。取人以身。修身以道。修道以仁。」

「仁者，人也，親親爲大；義者，宜也，尊賢爲大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」

「在下位，不獲乎上，民不可得而治矣。」

「故君子，不可以不修身。思修身，不可以不事親。思事親，不可以不知人。思知人，不可以不知天。」

「天下之達道五，所以行之者三，曰：君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也、朋友之交也。五者，天下之達道也。知、仁、勇三者，天下之達德也。所以行之者，一也。」

「或生而知之，或學而知之，或困而知之。及其知之，一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之。及其成功，一也。」

子曰：「好學近乎知。力行近乎仁。知恥近乎勇。」

「知斯三者，則知所以修身。知所以修身，則知所以治人。知所以治人，則知所以治天下國家矣。」

「凡爲天下國家有九經，曰：修身也、尊賢也、親親也、敬大臣也、體群臣也、子庶民也、來百工也、柔遠人也、懷諸侯也。」

「修身，則道立。尊賢，則不惑。親親，則諸父昆弟不怨。敬大臣，則不眩。體群臣，則士之報禮重。子庶民，則百姓勸。來百工，則財用足。柔遠人，則四方歸之。懷諸侯，則天下畏之。」

「齊明盛服，非禮不動，所以修身也。去讒遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也。尊其位，重其祿，同其好惡，所以勸親親也。官盛任使，所以勸大臣也。忠信重祿，所以勸士也。時使薄斂，所以勸百姓也。日省月試，既稟稱事，所以勸百工也。送往迎來，嘉善而矜不能，所以柔遠人也。繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝

聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也。」

「凡爲天下國家有九經，所以行之者，一也。」

「凡事，豫則立，不豫則廢。言前定，則不跲。事前定，則不困。行前定，則不疚。道前定，則不窮。」

「在下位，不获乎上，民不可得而治矣。获乎上有道：不信乎朋友，不获乎上矣。信乎朋友有道：不顺乎亲，不信乎朋友矣。顺乎亲有道：反者身不诚，不顺乎亲矣。诚身有道：不明乎善，不诚乎身矣。」

「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」

「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」

「有弗學，學之弗能，弗措也。有弗問，問之弗知，弗措也。有弗思，思之弗得，弗措也。有弗辨，辨之弗明，弗措也。有弗行，行之弗篤，弗措也。人一能之，己百之。人十能之，己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。」

第二十一章……（251 頁）

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。

第二十二章……（253 頁）

唯天下至誠爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

第二十三章……（255 頁）

其次致曲。曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠爲能化。

第二十四章……（258 頁）

至誠之道，可以前知。國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體。禍福將至：善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。

第二十五章……（260 頁）

誠者，自成也；而道，自道也。

誠者，物之終始。不誠無物。是故君子誠之爲貴。

誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也。故時措之宜也。

第二十六章……（263 頁）

故至誠無息。

不息則久，久則征。

征則悠遠。悠遠，則博厚。博厚，則高明。

博厚，所以載物也。高明，所以覆物也。悠久，所以成物也。

博厚，配地。高明，配天。悠久，無疆。

如此者，不見而章，不動而變，無爲而成。

天地之道，可一言而盡也：其爲物不貳，則其生物不測。

天地之道：博也、厚也、高也、明也、悠也、久也。

今夫天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰系焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其廣厚，載華岳而不重，振河海而不洩，萬物載焉。今夫山，一卷石之多，及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。

今夫水，一勺之多，及其不測，黿、鼉、蛟、龍、魚、鱉生焉，貨財殖焉。

《詩》云：「維天之命，於穆不已。」蓋曰：天之所以爲天也。

「於乎不顯，文王之德之純。」蓋曰：文王之所以爲文也。純亦不已。

第二十七章……（272 頁）

大哉，聖人之道！

洋洋乎，發育萬物，峻極於天。

優優大哉。禮儀三百，威儀三千。待其人而後行。

故曰：「苟不至德，至道不凝焉。」

故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。

溫故而知新，敦厚以崇禮。是故居上不驕，爲下不倍。國有道，其言足以興；國無道，其默足以容。

《詩》曰：「既明且哲，以保其身。」其此之謂歟？

第二十八章……（278 頁）

子曰：「愚而好自用，賤而好自專。生乎今之世，反古之道。如此者，災及其身者也。」

非天子不議禮，不制度，不考文。

今天下，車同軌，書同文，行同倫。

雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉。雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。

子曰：「吾說夏禮，杞不足徵也。吾學殷禮，有宋存焉。吾學周禮，今用之。吾從周。」

第二十九章……（281 頁）

王天下有三重焉，其寡過矣乎。

上焉者雖善，無征。無征，不信。不信，民弗從。下焉者雖善，不尊。不尊，不信。不信，民弗從。

故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也。百世以俟聖人而不惑，知人也。

是故君子動而世爲天下道，行而世爲天下法，言而世爲天下則。遠之，則有望；近之，則不厭。

《詩》曰：「在彼無惡，在此無射；庶幾夙夜，以永終譽。」

君子未有不如此，而蚤有譽於天下者也。

第三十章……（284 頁）

仲尼祖述堯舜，憲章文武。上律天時，下襲水土。

辟如天地之無不持載，無不覆幬。辟如四時之錯行，如日月之代明。

萬物並育而不相害，道並行而不相悖。小德川流，大德敦化。此天地之所以爲大也。

第三十一章……（285 頁）

唯天下至聖，爲能聰、明、睿、知，足以有臨也；寬、裕、溫、柔，足以有容也；發、強、剛、毅，足以有執也；齊、莊、中、正，足以有敬也；文、理、密、察，足以有別也。

溥博淵泉，而時出之。溥博如天，淵泉如淵。見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。

是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊。舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所隊，凡有血氣者，莫不尊親。故曰：「配天」。

第三十二章……（287 頁）

唯天下至誠，方能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？

肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。

苟不固聰明聖知，達天德者，其孰能知之？

第三十三章……（288 頁）

《詩》曰：「衣錦尚絅。」惡其文之著也。故君子之道，闇然而日章；小人之道，的然而日亡。君子之道，淡而不厭、簡而文、溫而理。知遠之近，知風之自，知微之顯。可與入德矣。

《詩》云：「潛雖伏矣，亦孔之炤。」故君子內省不疚，無惡於志。君子之所不可及者，其唯人之所不見乎。

《詩》云：「相在爾室，尚不愧於屋漏。」故君子不動而敬，不言而信。

《詩》曰：「奏假無言，時靡有爭。」是故君子不賞而民勸，不怒而民威於鈇鉞。

《詩》曰：「不顯惟德，百辟其刑之。」是故君子篤恭而天下平。

《詩》云：「予懷明德，不大聲以色。」子曰：「聲色之於以化民，末也。」

《詩》曰：「德輶如毛。」毛猶有倫。

「上天之載，無聲無臭。」至矣。

附錄：生命科學與新軸心時代……（298 頁）

序 言:

郭店儒簡與子思研究[1]

孔德立[2]

1993 年，湖北荊門郭店楚墓出土的戰國竹簡，使人們直接看到了戰國中期豐富的儒、道兩家的珍貴文獻。這給學術界帶來了巨大的震動，爲重新審視先秦儒學史、思想史提供了新的契機。郭店楚簡的儒家簡文獻，學術界已經認定屬於子思學派的著作《子思子》，爲子思的研究開拓了廣闊的學術空間。

在先秦儒學史上，孔子以後的學術傳承如何，孔子與孟子之間的學術環節怎樣連接，這是早期儒學研究中十分重要又十分關鍵的問題。筆者身處子思故里，每當漫步在古老幽深的孔林裡，看到子思墓前的碑文寫著「沂國述聖公墓」時，不禁想到：在後世儒家所列的幾位聖人中，子思就是其中的一位，可見，子思在中國儒學史、思想史上佔有重要的地位。

學者們一般認爲孟子曾經學於「子思之門人」，孔子的孫子子思在孔、孟之間起到了承上啟下的作用，但是，由於資料的匱乏，人們對此難言其詳。本來，《孔叢子》中關於子思的記載有六章之多，但由於「疑古」思潮的巨大消極影響，很多人不能相信這裡的記載，甚至不能相信子思學派的存在，從而形成了儒學史上重要的學術疑案。值得欣幸的是，郭店楚墓竹簡的出土，爲解決這一問題提供了直接的學術信息。

目前，已經有不少學人對郭店儒簡與子思進行了系統深入的研究。但是，學界對於子思是否直接學於孔子、子思是否學於曾子、子思對孔子思想的繼承和發展體現在哪些方面、思孟學派五行說創立的原因和目的等問題還存在著爭論。本人以郭店儒簡爲基礎，結合傳世文獻，參照學界時賢的研究成果和 2001 年底出版的《上海博物館藏戰國楚竹書》[3]，提出了自己的看法。郭店楚簡與子思研究是目前學界的熱點問題，又是重要問題。以本人微薄學力，研究這一倍受中外學界關注的重大學術問題，不當之處在所難免，敬請各位專家不吝指教。

一、子思的生卒年問題

子思生年問題涉及子思是否直接學於孔子，是否受到孔子晚年思想的影響。傳統上對子思生年的說法均不能證明子思直接學於孔子。所以對子思生年重新考察是有必要的。作爲孔子的嫡孫[4]，子思親受孔子傳道。《孔叢子・記問》篇記載：

夫子閑居，喟然而嘆。子思再拜。請曰：「意子孫不修，將忝祖乎？羨堯舜之道，恨不及乎？」夫子曰：「爾孺子，安知吾志？」子思對曰：「伋於進膳。亟聞夫子之教：其父析薪，其子弗克負荷，是謂不肖。伋每思之，所以大恐而不懈也。」夫子忻然笑曰：「然乎！吾無憂矣。世不廢業，其克昌乎？」

子思與孔子的這段對話，是子思學於孔子的有力證據。但是，許多學者對《孔叢子》的記載疑而不信，原因是傳統說法認爲：子思在孔子死時年齡尚小，無法受其親傳。其實，《孔叢子》是研究子思的重要文獻，黃懷信先生認爲：《孔叢子》記孔子、子思、子高的部分均有原始材料，其文字基本上採集舊材料或據舊材料加工而成，不能把《孔叢子》視爲偽書[5]。爲了進一步證明《孔叢子》記載的可靠性，子思少年之時確實受教於孔子，子思的生年是問題的關鍵。子思的生卒年代先秦史籍未明載，所以歷來爭論很大。目前，主要有三種說法：

⑴《史記・孔子世家》載「伯魚生伋，字子思，年六十二。」《索隱》按「《家語》孔子年十九，娶於

---

[1] 本文爲作者孔德立的碩士研究生學位論文（2002 年通過）。（引者注）

[2] 孔德立，山東曲阜人，歷史學博士（南京大學）、博士後（北京師範大學），北京交通大學馬克思主義學院教授。（引者注）

[3] 李學勤先生談到對《上海博物館藏戰國楚竹書》年代和出土地區的看法，他說：「現有楚簡大多出土於江陵地區，下葬年代大概在西元前 300 年左右。但是墓葬年代祇能確定簡書的時代下限，而無法坐實成書年代和抄寫年代。」〔餘瑾：《上博藏簡（一）討論會綜述》簡帛研究網：www.bamboosilk.org，2002 年 1 月 23 日〕這就暗含上博藏簡的成書年代和抄寫年代應更早於西元前 300 年，與郭店儒簡的成書年代和抄寫年代相差不大。（原註）

[4] 《禮記・檀弓》謂「子思之哭嫂也爲位」，錢穆據此認爲「是子思有嫂也。子思既有嫂，則知其有兄矣。伯魚早卒，而子思有兄，則子思之生，不能甚前。或謂其親受業於孔子，決不然矣。」（《先秦諸子系年考辨》第 173 頁，中華書局，1985 年）學者多宗此說。但此條並非就是「子思有兄」或「子思之生，不能甚前」的鐵證。簡朝亮已在《禮記子思子言鄭注補正》中指出此處的子思應爲原憲（字子思），而非孔子之孫孔伋。詳見《續修四庫全書》第 593 卷，第 192 頁。（原註）

[5] 對《孔叢子》著作時代以及作者的研究，請參見黃懷信：《〈孔叢子〉的時代與作者》，《西北大學學報》，1987 年第 1 期。（原註）

亓官氏[1]之女，一歲而生伯魚。」如果子思在伯魚卒年而生，可知子思生於孔子七十歲之時，即西元前 483 年，又「子思六十二」，所以子思卒年在西元前 419 年。[2]

⑵蔣伯潛《諸子通考》謂「西元前 495 年孔鯉、顏回卒，孔伋生。西元前 406 年孔伋卒，是年爲魯穆公二年[3]。」

⑶錢穆在《先秦諸子系年考辨》一書中有「子思生年考」的專節。他認爲子思的生卒年代爲西元前 483—前 402 年。

以上三種說法中最盛行的是「錢穆說」和「《史記》說」，而「蔣伯潛說」不被人們關注。在我們所能見到的史料中，還很難推斷出子思確切的生卒年代。但是，如果我們對以上三種說法仔細地爬梳，再結合新出土文獻的支持，有可能得到近乎事實的結論。

首先，郭店儒簡有《魯穆公問子思》一文，給史籍所稱子思爲魯穆公師的說法以有力支持[4]。據《六國年表》，魯穆西元年爲西元前 407 年。錢穆考證魯穆西元年爲周威烈王十一年[5]，較《年表》提前了八年，則魯穆西元年在西元前 415 年。錢穆此說言之成理，可從。如果按《世家》所說子思生於伯魚卒年，又子思「六十二」，那麼，子思卒年是西元前 421 年，子思是不可能爲魯穆公師的。如果在竹簡《魯穆公問子思》出土之前，還有人對司馬遷的說法存在留戀的話，那麼現在，就可以徹底拋棄子思「六十二」歲的短壽說了。

其次，錢穆謂：「伯魚之卒，在周敬王三十七年。或謂遺腹生子思，則子思生，至遲亦在周敬王三十七八年也[6]。」錢穆推斷子思的生年和《史記》一樣，都以伯魚「年五十」爲依據。錢穆沿用清人毛奇齡和孔繼汾之說，認爲《世家》所說「子思年六十二」應爲「八十二」之誤[7]。這樣，使子思的卒年與魯穆西元年能接上，且多出幾年，頗具說服力。但「六十二」爲「八十二」之誤也祇是推測之說。

以上兩種關於子思生年的推論，都是以「孔子二十生伯魚，伯魚年五十」爲依據。那麼，這個依據是否可靠？除了以上依據外，還有一個可以作爲推斷子思生年的重要依據，卻被人們所忽視，那就是顏回的卒年。

《論語・先進》載：

顏淵死，顏路請子之車以爲之椁。子曰：「纔不才，亦各言其子也。鯉也死，有棺而無椁。吾不徒行以爲之椁。以吾從大夫之後，不可徒行也。」

這段話告訴我們，伯魚之死在顏回之前。這樣，伯魚至遲和顏回同年而卒。《仲尼弟子列傳》載「顏回者，魯人也，字子淵。少孔子三十歲。」同篇又載「回年二十九，發盡白，蚤[8]死」。《孔子家語》云「（顏回）年二十九而發白，三十一蚤死。」《孔子世家索隱》及《文選・辨命論註》引《家語》都作「（顏回年）三十二」[9]。《列子・力命》篇曰：「顏淵之纔不出眾人之下，而壽四八[10]。」程樹德謂：「案四八者，三十二也，與《家語》之三十一只差一歲，當時《列子》舉成數耳[11]。」《家語》《史記索隱》《文選注》《列子》所記載的顏回壽「三十一」或「三十二」歲說與《仲尼弟子列傳》的壽「二十九」接近。

按以上文獻記載，可推斷出顏回當卒於孔子五十九、六十一或六十二歲之時，即哀公二年、四年或五年，

---

[1] 亓（qí）官氏爲春秋時常見之複姓。「亓」同「丌」「笄」。亓（笄）官是官職之名，是掌管笄禮的官。笄禮是女子年至十五歲時舉行的在頭髮上插笄的儀式，以此作爲由少女正式轉爲成人的象徵。古人十分看重這個儀式和官職。在春秋戰國時期，各個諸侯國都設有此官職。丌官姓就是因這種官職的後代出於紀念先人之目的而出現的，稱丌官氏。在明初朱元璋登基後的改姓運動中，「丌官」複姓被改成了單姓「亓（丌）」。（引者注）

[2] 根據孔德立先生的原文「子思生於孔子七十歲之時，即西元前 483 年，又『子思六十二』，所以子思卒年在西元前 419 年」推算，子思於西元前 483 年出生，六十二歲去世，故子思卒年應爲西元前 421 年，非西元前 419 年。（引者注）

[3] 蔣伯潛：《諸子通考》第 284—285 頁，浙江古籍出版社，1985 年。（原註）

[4] 下列史籍有子思爲魯穆公師的記載：《孟子・公孫丑・下》《韓非子・難三》《禮記・檀弓》《鹽鐵論・相刺》《說苑・難言》《論衡・非韓》《孔叢子》。（原註）

[5] 錢穆說：「《史記・魯世家》載魯哀公以下列君年數，與年表多異——餘爲之考其異同得失，而知《世家》之可信，《年表》之不可依也。」其詳細考證見《先秦諸子系年考辨》第 155 頁，中華書局，1985 年。（原註）

[6] 錢穆：《先秦諸子系年考辨》，第 173 頁，中華書局，1985 年。（原註）

[7] 「毛奇齡《四書勝言》引王復禮說，謂『年六十二』乃『八十二』之誤。」（轉引自蔣伯潛《諸子通考》第 104 頁，浙江古籍出版社，1985 年）孔繼汾謂：「《史記》稱子思年六十二歲，今考先聖卒於魯哀公十六年又六十九年而魯穆公始立，子思生於先聖未卒之先，而受敬禮於穆公即位之後，核之年歲不相合，或以六十二爲八十二之誤，意者其或然乎。」（《闕裡文獻考》第 98 頁，《孔子文化大全》叢書，齊魯書社）。（原註）

[8] 古文中「蚤」與「早」同音亦同意。（引者注）

[9] 學人以前多疑《孔子家語》是王肅偽作，其實不然。近幾年來許多前沿學者已辨其誤，發現該書具有很高的史料價值。楊朝明先生認爲：「是書記載孔子的生平事蹟，約成書於春秋末戰國初。與《論語》一樣，是研究孔子的重要資料。」（楊朝明先生等著：《儒家文化面面觀》第 140 頁，齊魯書社，2000 年）《家語》是研究孔子的重要資料，當然也是研究孔門弟子的重要資料。（原註）

[10] 〔唐〕盧重元注：《列子》第 293 頁，《續修四庫全書》，上海古籍出版社。（原註）

[11] 程樹德：《論語集釋》第 756 頁，中華書局，1990 年。（原註）

適逢孔子在陳或蔡遇絕糧之困境[1]。蔣伯潛也由此推斷出「顏子卒於旅次，旅次無此長物，故顏路請貨子之車以爲之槨也」[2]，蔣說是有道理的。在孔子適陳蔡之前，孔子及弟子們曾遭遇匡人之難。《論語・先進》記載：「子畏於匡，顏淵後。子曰：『吾以女爲死矣。』曰：『子在，回何敢死？』」孔子與顏回師生之情猶如父子之情，孔子不會因自己被困，顏回後至而埋怨他。合理的解釋是：子畏匡時，顏回可能生了大病，所以，孔子才有「吾以女爲死矣」之語。去匡未幾，顏回病更甚，「年二十九而發白」，「三十一」或「三十二」卒於旅次。

我們基本可以相信顏回卒年不晚於哀公五年的說法。在《孔子世家》中，除了陳蔡絕糧時出現了顏回與孔子的對話外，還有一處有關顏回的記載，是在哀公十四年。如果顏回一直活到哀公十四年，顏回作爲孔子最得意的弟子，其言行應倍受孔子及弟子們的關注。而《孔子世家》和其它文獻關於他在此時期的活動均無記載，這不大合乎常理。

《魯世家》云：「（魯哀公）十一年，齊伐魯。季氏用冉有有功，思孔子，孔子自衛歸魯。」《孔子世家》載：「孔子之去魯凡十四歲而反乎魯。魯哀公問政，對曰：『政在選臣。』季康子問政，曰：『舉直錯諸枉，則枉者直。』」在孔子返魯（哀公十一年）以後魯哀公以及季康子問其政，從孔子的回答中，我們都可以發現孔子主張選賢舉能，並且孔子非常希望他的弟子出去做官[3]，而在這種情況下，極有可能出現，《論語・雍也》篇和《論語・先進》篇所載魯哀公和季康子接著追問孔子同樣的問題：「弟子孰爲好學？」而此時顏回卻「不幸短命死矣」。孔子的建議終究不能挽救江河日下的魯國政風，《孔子世家》載「然魯終不能用孔子，孔子亦不求仕」，這表明孔子返魯後當政沒多長時間，於其人生的最後幾年退出政界，專心整理文化典籍。所以，《孔子世家》和《論語・雍也》《論語・先進》所載魯哀公和季康子問孔子之語的時間不應遲於哀公十四年。

其實，《孔子世家》所載魯哀公十四年春顏回之死，與《弟子傳》的「回年二十九」並不矛盾。《世家》在此處參考了《公羊傳》，但太史公畢竟是一個嚴肅的史學家，他已意識到《公羊傳》此處的謬誤[4]。《世家》云：「顏淵死，孔子曰：『天喪予！』及西狩見麟，曰：『吾道窮矣！』喟然嘆曰：『莫知我夫！』」此處「顏淵死」與「西狩見麟」之間有一個「及」字，即顏回死後，孔子痛失愛徒，以致於發出「天喪予」的哀嘆，等到「西狩見麟」時，孔子曰：「吾道窮矣！」太史公此處是進一步強調顏回之死給孔子以沉重打擊的程度，與「吾道窮矣」一樣的重要，並不是說顏回卒於此年。

綜上所考，顏回的卒年不晚於哀公五年，按《世家》所說伯魚長顏回十歲。無論伯魚的年齡是四十歲或是四十二歲[5]，伯魚的卒年都早於顏回的卒年，即伯魚的卒年不晚於西元前 490 年。所以，子思的生年至遲也在西元前 490 年。子思的卒年在魯穆西元年以後，且應當多出十幾年更爲允當。按錢穆說，魯穆西元年爲西元前 415 年。所以，子思的卒年在西元前 405 年前後。

在孔子一生的最後幾年時光裡，伯魚和顏回都已不在孔子身邊，一代哲人的政治理念、治國平天下的偉大抱負終究得不到實現。而在此時，子思是孔子最大的思想寄託，少年子思也已懂得祖父的心思。於是，孔子親自授學給他。《孔叢子》記載的大量孔子和子思的對話，是研究子思的重要資料[6]。康有爲曾說過「子

---

[1] 反對此說者皆以《孔子世家》所載哀公六年孔子在陳蔡絕糧時，顏回還活著爲根據。朱熹已辨其誤：「《史記》云『於是楚昭王使人聘孔子，孔子將往拜禮，而陳蔡大夫發徒圍之，故孔子絕糧於陳蔡之間。』有愠見及告子貢一貫之語。按是時陳蔡臣服於楚，若楚王來聘孔子，陳蔡大夫安敢圍之。且據《論語》，絕糧當在去衛如陳之時。」（朱熹：《四書章句集註》之《論語序說》第 42 頁，中華書局，1983 年）又按，《左傳》記載「吳伐陳，楚救陳」是哀公六年事，但是沒有明確說明孔子絕糧於此年，《世家》記「吳伐陳，楚救陳」和絕糧之事爲一條，《集解》徐廣曰「哀公四年」，疑絕糧之事並非發生在哀公六年。《論語・衛靈公》明載「在陳絕糧，從者病，莫能興」，而非《世家》所云「陳蔡之間」也。（原註）

[2] 伯潛按：「伯魚、顏子同年卒，而伯魚較早。時孔子正棲遲陳、蔡之間，故顏路請貨車以爲槨，孔子謂不可徒行也。」（《諸子通考》第 104 頁，浙江古籍出版社，1985 年）（原註）

[3] 吳龍輝認爲，孔子弟子師事孔子的目的主要是做官，而不是求學。詳見《原始儒家考述》第 23 頁，中國社會科學出版社，1996 年。（原註）

[4] 《孔子世家》此處襲用了《公羊傳》哀公十四年的有關記載。蔣慶說：「從《史記》一書來看，雖多經劉歆竄亂，史遷傳承公羊之跡斑斑可考。」（《公羊學引論》第 82 頁，遼寧教育出版社，1995 年）《公羊傳》哀公十四年曰：「顏淵死，子曰：『噫，天喪予！』子路死，子曰：『天祝予！』西狩獲麟，孔子曰：『吾道窮矣！』」（《春秋三傳》第 536 頁，上海古籍出版社，1987 年）然據《世家》，子路死於哀公十五年衛國之亂。可知《公羊傳》所記子路死於哀公十四年不確，所以，顏回卒於此年亦不可盡信。（原註）

[5] 學界多以「伯魚年五十」爲依據，伯魚卒於孔子七十歲時而否認顏回卒於孔子六十一或六十二歲時。持此觀點的學者認爲《論語・先進》篇所載伯魚比顏回早卒相矛盾，或是說《弟子傳》記載顏回少孔子三十歲爲四十歲之誤，这些依据都是以“伯鱼年五十”为坐标的。既然大家基本认定“子思年六十二”靠不住，那麼，「伯魚年五十」爲何而就證據確鑿呢？（原註）

[6] 《孔叢子》的價值漸爲學界所重視。李學勤先生說：「《孔叢子》一書可以說是孔氏家學的學案，由孔子一直記到孔季彥。《孔叢子》也是長期公認的『偽書』，……但這部書的出現並不太晚。」（詳見李學勤先生《失落的文明》第 331 頁，第 341—342 頁，上海文藝出版社，1997 年）蒙文通教授

思十餘歲親受孔子之道」[1]，這是有道理的。

二、《子思子》管窺

㈠史料記載中的《子思子》

《韓非子・顯學》篇記「儒分爲八」，其中有子思之儒。子思學派既然顯赫於世，應該也有著作。歷代文獻對子思學派的著作本來記載是明確的。《漢志・諸子略》儒家類載「《子思》二十三篇」，並注曰：「名伋，孔子孫，爲魯穆公師」。《隋書・經籍誌》《唐書・藝文誌》均載《子思子》七卷。唐代馬總《意林》「節錄《子思子》九條，無注，題作七卷」[2]。北宋晁公武《郡齋讀書誌》亦稱《子思子》七卷。此書大約在兩宋之交時失傳。南宋時出現了汪晫的《子思子》重輯本；清人黃以周也有《子思子》的輯本，此輯本與汪晫輯本並行於世。也就是說，子思學派的著作《子思子》從成書一直流傳到北宋，後亡佚。雖然有汪、黃的兩種輯本，但學者大多認爲重輯本《子思子》是分解《中庸》和《孔叢子》而成[3]，由此而否定子思學派著作的存在。

是書雖佚，但也有跡蹤可循。《隋書・音樂誌》記載梁朝沈約之言：「《中庸》《表記》《坊記》《緇衣》，皆取《子思子》。」而司馬遷早就說過「子思作《中庸》」[4]，漢唐儒者多宗太史公之言。疑古之風興起後，學者對此說疑而不信。所幸的是，子思作《中庸》不斷地被出土文獻所證實，帛書《五行》的發現，「證明了什麼是《荀子・非十二子》所批評的思孟五行之說，並在《中庸》《孟子》書中找出這個學說的痕跡，由此得以確定《中庸》一篇的確是子思的作品」[5]。郭店儒簡中也有《五行》，給這一觀點以有力的支持。時至今日，子思作《中庸》已經成爲學術界的共識。按清人黃以周考證：《意林》所錄《子思子》，有合於《表記》者一條，合於《緇衣》者一條；《太平御覽》所引《子思子》，有合於《表記》者一條；《文選注》所引《子思子》，有合於《緇衣》者二條。可見，沈約的說法並非空穴來風[6]。

㈡郭店儒簡與《子思子》的關係

郭店楚簡的問世，爲《子思子》相關學術問題的研究提供了有利條件。《子思子》包含子思及其弟子的著作，是子思學派的文集。有學者認爲：「《子思子》應當包括兩大部分：一部分是子思學派記錄孔子言論的，另一部分則是子思或子思學派闡發自己的儒家思想的[7]。」還有的學者進一步把《子思子》分爲四部分[8]。從選入《禮記》的《子思子》即《中庸》《表記》《坊記》《緇衣》的內容來看，子思著作引用孔子之言和《詩》《書》來闡發自己思想的特徵是非常明顯的。

郭店儒簡《魯穆公問子思》明確提到子思，與子思的關係最爲直接。郭店其它儒簡與《魯穆公問子思》同出一墓，他們與子思也應有一定的關係。郭店楚簡《緇衣》與傳世本《禮記・緇衣》除個別文句外，基本相同，現在又有上海藏簡《緇衣》的支持，所以，《緇衣》屬《子思子》已無問題。自 1973 年馬王堆漢墓出土帛書《五行》經說以來，已有學者認定它爲思孟學派的作品，龐朴的《馬王堆帛書解開了思孟五行說古謎》[9]一文引起不小的震動。李學勤先生說：「帛書《五行》等篇的發現，爲《大學》《中庸》及其它一些儒學著作提供了可靠聯鎖，使我們弄清了思孟一派的若干基本觀點[10]。」而郭簡《五行》有經無說，按古書形成

也指出：「《孔叢子》述子思言行，每與他書征《子思子》相合，明有斯據。」不能以漢人纂輯而否定其史料價值。（見魏啟鵬《德行校釋》第 99 頁，巴蜀書社，1991 年）杜維明以郭店儒簡爲出發點，認爲「我們不能貿然否定孔子家傳，從而對《孔叢子》乃至《孔子家語》都截然斷定是與夫子毫不相干的意揣之辭」。（杜維明：《郭店楚簡的人文精神》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社，2000 年）（原註）

[1] 康有爲：《康有爲全集》第 2 卷第 332 頁，上海古籍出版社，1990 年。（原註）

[2] 嚴靈峰：《周秦漢魏諸子知見書目》第三卷第 141 頁，中華書局，1993 年。梁啟超說：「唐馬總《意林》所抄漢以前古子，其書爲今已佚者，加以各種類書各種經註等所徵引，時可資采。」（《中國近三百年學術史》第 327 頁，東方出版社，1991 年）（原註）

[3] 《四庫全書總目提要》卷九二《子思子》條目稱：「宋汪晫編……其割裂中庸，別列各目，與曾子載《孝經》《大學》同。又晫輯曾子用朱子改本《大學》，至《孔叢子》一書，朱子反覆辨其偽，而晫采之獨多，已失鑒別。」（《四庫全書總目提要》第 784 頁，中華書局，1983 年）蔣伯潛引王應麟《漢志考證》曰：「今一卷本，是由《孔叢子》據摭子思之言行者，而非《子思子》之原本。」（《諸子通考》第 326 頁，浙江古籍出版社，1985 年）（原註）

[4] 《史記・孔子世家》。（原註）

[5] 李學勤：《失落的文明》第 343 頁，上海文藝出版社，1997 年。（原註）

[6] 蔣伯潛：《諸子通考》第 327 頁，浙江古籍出版社，1985 年。（原註）

[7] 龔建平：《郭店簡與〈禮記〉二題》，《武漢大學學報》1999 年第 5 期。（原註）

[8] 郭沂：《郭店竹簡與先秦學術思想》，上海人民出版社，2001 年。（原註）

[9] 龐朴：《帛書五行篇研究》代序，齊魯書社，1988 年。（原註）

[10] 魏啟鵬：《德行校釋》李學勤序，巴蜀書社，1991 年。（原註）

的通常規律，應當早於帛書《五行》的成書年代。李學勤先生進而指出，帛書《五行》中提到世碩，世碩爲七十子弟子，所以，帛書《五行》的成書應晚於子思，而郭店《五行》有經無說，當爲子思自作。「如果郭店楚簡《五行》《魯穆公》等即是南宋以來學者不能看見的《子思子》遺篇，那麼楚簡《五行》較之帛書當更近子思之說[1]。」

這樣，郭店儒簡的《魯穆公問子思》《五行》《緇衣》篇確爲子思學派的著作。此外，作爲郭店儒簡的重要人性論文獻《性自命出》，與《中庸》相通之處頗多。《中庸》爲子思所作，我們以《中庸》爲坐標，《性自命出》成於子思之手的可能性極大。前賢黃以周、楊樹達已論及《淮南子·謬稱》論情多徵引《子思子》，而《性自命出》論情與《淮南子·謬稱》最爲接近。因此，《性自命出》應和《謬稱》一樣，與《子思子》有密切的關係[2]。

從文獻的對比來看：《忠信之道》引《表記》者兩條，《成之聞之》引《表記》一條，《語叢一》引《表记》一条[3]。這說明《忠信之道》《成之聞之》與《子思子》也有一定的關係。除了簡文與傳世《子思子》相合之外，簡文各篇也有相同或相通之處。如：

行不信則命不從。（《成之聞之》）

下之事上也，不從其所以命，而從其所行。上好此物也，下必有甚焉者矣。（《緇衣》）

下之事上也，不從其所命，而從其所行。上好是物也，下必有甚焉者。（《尊德義》）

在論述統治者要爲政以德、成爲民眾的榜樣這個問題上，《緇衣》《成之聞之》《尊德義》幾乎使用了同樣的語句。這進一步說明郭店儒簡《成之聞之》《尊德義》與子思學派密切關聯。《孟子·滕文公上》也有類似的論述：「上有好者，下必有甚焉者矣。」可見，郭店儒簡與《孟子》也有相通之處，孟子與子思之間的學術傳承是有根據的。

《唐虞之道》是儒家向統治者提出用「義」的原則進行統治的政論文。從時代來看，應晚於孔子，而早於孟子。有學者舉《中庸》與《孟子》的有關章節相印證，認爲《唐虞之道》屬於思孟學派的著作[4]。無論從文獻對《子思子》的記載，還是典籍與郭店儒簡的相合之處及其簡文內部的相通之處，我們都可初步認定：郭店儒簡可能就是已在地下沉睡兩千多年的《子思子》[5]。

以上對郭店儒簡與《子思子》關係的探討，爲我們論證郭店儒簡中的《子思子》提供了文獻的依據。下面我們再來分析子思承接的思想是什麼，以此尋求郭店儒簡與子思思想的一致性。

三、子思學術的來源

子思受教於晚年的孔子。剖析孔子晚年的思想，有助於我們找到孔子晚年思想的變化發展方向。對於廓清子思承接了孔子的哪些思想，以及郭店儒簡體現的子思思想與孔子晚年思想的相承關係有重要的學術意義。

㈠孔子的困惑

孔子一生的思想有一個發展變化的歷程。孔子早年重禮，關心的是怎樣以周代禮樂重建社會秩序。但是，孔子所倡導的「禮」祇是停留在社會表象的改良主張。當周禮的社會整合功能已不能發揮作用時，他再一味追求簡單形式的恢復周代禮樂文明，自然是行不通的。孔子努力尋求「禮」後面的深層原因，他開始越來越多地提到「仁」[6]。

孔子思想的出發點是人，孔子的政治思想、倫理思想無不圍繞「人」而展開。孔子不但對「仁」「禮」等範疇進行了詳細闡發，而且試圖親自入仕或鼓勵其弟子入仕，以實現儒家治國平天下的政治抱負。但是，他們處處遇阻，收效不大。可見「仁」的號召力依然不能挽救江河日下的社會局勢。這其中的原因主要有兩

---

[1] 邢文：《〈孟子·萬章〉與楚簡〈五行〉》，《郭店楚簡研究》，《中國哲學》第二十輯，遼寧教育出版社，1998 年。（原註）

[2] 劉樂賢：《〈性自命出〉與〈淮南子·謬稱〉論「情」》，《中國哲學史》2000 年第 4 期。（原註）

[3] 陳來：《儒家系譜之重建與史料困境之突破》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社，2000 年。（原註）

[4] 李景林：《關於郭店簡〈唐虞之道〉的學派歸屬問題》，《社會科學戰線》2000 年第 3 期。（原註）

[5] 關於郭店儒簡與子思的關係請參見以下著作。李學勤先生：《先秦儒家著作的重大發現》，《郭店楚簡與儒家經籍》，《荊門郭店楚簡中的〈子思子〉》，《中國哲學》第二十輯，遼寧教育出版社，1998 年。楊儒賓：《子思學派試探》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社，2000 年。姜廣輝：《郭店簡與〈子思子〉》，《中國哲學》第二十輯，遼寧教育出版社，1998 年。郭沂：《從郭店竹簡看先秦哲學發展脈絡》，《光明日報》，1999 年 4 月 23 日。又見於《郭店竹簡與中國哲學（論綱）》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社，2000 年。（原註）

[6] 楊朝明：《魯文化史》第 348 頁，齊魯書社，2001 年。（原註）

點：第一，「仁」的內涵過於寬泛，孔子對人性重視不夠；第二，孔子過度追求思想的世俗化，「以仁釋禮」，強調實踐理性，結果導致其學說神秘性不足，因而缺乏號召力。孔子所崇尚的西周政治思想，「『神』越來越成爲形式上的合法性基礎，而『人』越來越成爲實質性的合法性根據」[1]。孔子一度想徹底拋棄「神」這個形式上的合法性基礎，他自己也說過「子不語怪、力、亂、神」。但他晚年發現，神聖性仍然不容忽視，「天」即使是一塊招牌，也要把它作爲人終極的信仰，畢竟「天」的神秘力量在那個時代是其它任何力量都比不上的。

㈡孔子晚年的思想轉折

懷著救世濟民情懷的孔子在「知天命」之年後，繼續探求醫治社會的良方。孔子晚年對《易》十分著迷。《史記·孔子世家》記載「孔子晚而喜《易》，序《彖》《系》《象》《說卦》《文言》。讀《易》，韋編三絕。」司馬遷在《史記·自序》中提到司馬談是孔子《易》學的第九代傳人[2]，太史公所言應有所據。馬王堆帛書《要》篇記載孔子晚年研《易》，「夫子老而好易，居則在席，行則在橐」，幾乎到了癡迷的程度。子貢對此不解并發問於孔子，孔子認爲《周易》「有古之遺言焉，予非安其用，而樂其辭」，而且他提到「後世之士疑丘者，或以《易》乎？」這與《孟子》中記載孔子所言「知我者其惟《春秋》乎，罪我者其惟《春秋》乎」語氣一致。「這暗示，孔子之於《周易》不祇是讀者，而是一定意義上的作者。[3]」孔子學《易》並不是相信卜筮，而是把自己的思想融入《易傳》之中，尋求一條人道天道相通的理論模式，其主旨是「爲儒家的人文主義尋求一種本體論的根據，爲人道、人倫、人群社會秩序進行意義的確證」[4]，使其思想在人道的實踐中體現天道，開創儒家「天人合一」的思維模式，初步建構儒家形而上的理論體系。

《系辭傳》已經論及性的本原，「天地之大德曰生」，「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」，就是說，生命是天地賜予人的最大恩德，一陰一陽是自然的普遍規律。宇宙萬物紛紜複雜，總體可分爲陰陽兩大類。在自然界：日爲陽，月爲陰；天爲陽，地爲陰。陰陽是對立的，但彼此又互相依存，在對立中達到和諧統一的狀態，才能化生萬物，哺育眾生。「生生之謂易」，這就是「易道」，即天道。抓住這個天道的人就是善的，就能實現和把握住人性。在人類社會，同樣存在這種對立統一的關係，《序卦傳》更加明確了天道衍生人道的過程。「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。」夫婦、父子、君臣之間是對立統一的。孔子不重視對立，而強調統一，在對立統一中達到「和」的狀態。所謂「成性存存，道義之門」，就是好好地把握保持自然和人類普遍的規律，才能維持人類自身的生存和發展，才能找到道義的門徑。湯因比在論述各文明起源的性質時講道：「在不同社會、不同的觀察者用來表示靜止狀態和活動狀態這一宇宙韻律的各種符號當中，陰陽是最貼切的，因爲它們不是通過心理學、機械學或數學的某些暗喻方式，而是直接表現出了交替的韻律。[5]」孔子的偉大智慧就在於把天道引入人道，把自然界的陰陽觀念引入人類社會。夫婦、父子的家庭關係以及君臣的政治關係無不是陰陽對立統一關係的體現。這樣，既找到了人性的根源，又爲人性尋求到了形而上的依據。

性與天道的問題正是孔子晚年著力探索的。《論語·公冶長》載「子貢曰：『夫子之言性與天道，不可得而聞也』」，當是孔子晚年以前的情形。「到了晚年孔子嗜《易》，因《易》作《易傳》，因作《易傳》而言性與天道就轉多轉深了」[6]。孔子晚年以人性與天道相結合的模式來推行人道，這表明孔子思想理論的進一步深化，也表明孔子思想世俗性與神秘性的開始結合。陳來指出中國文明道路的特徵是「既不徹底消解神聖性，又不過分向世俗化發展，或者反過來說，既保留神聖性，又發展世俗性。保留神聖性是爲了使價值仍能有超越的權威，發展世俗性則表明它早已經在相當程度上理性化」[7]。這條道路也正是孔子所開創的儒

---

[1] 陳來：《古代宗教與倫理》第 207 頁，三聯書店，1997 年。（原註）
[2] 金景芳已經指出此說。見《孔子新傳》第 221 頁，湖南出版社，1991 年。（原註）
[3] 李學勤：《簡帛佚籍與學術史》第 262 頁，江西教育出版社，2001 年。孔子晚年時，《易》就與《詩》《書》《禮》《樂》《春秋》開始并稱了。（廖名春：《論六經并稱的時代兼及疑古說的方法論問題》，《孔子研究》2000 年第 1 期）金景芳認爲，《易傳》有孔子自撰、弟子記錄孔子語、採取前言舊說、後世人竄入四類情況，其中大部分應是孔子自撰。（參見金景芳、呂紹綱、呂文郁：《孔子新傳》，湖南出版社，1991 年）（原註）
[4] 丁原明：《〈易〉〈庸〉〈學〉與道家思想》，《孔子研究》1996 年第 1 期。（原註）
[5] 湯因比：《歷史研究》，第 63 頁，上海人民出版社，2000 年。（原註）
[6] 呂紹綱：《性命說》，《孔子研究》1999 年第 3 期。（原註）
[7] 陳來：《古代宗教與倫理》第 207 頁，三聯書店，1997 年。（原註）

家思想之路。

上海博物館購藏的戰國楚簡，給孔子思想的這一轉變提供了新的證據。廖名春在《上海簡〈魯邦大旱〉札記》一文中，結合傳世文獻的記載，證明了簡文所述「魯邦大旱」確爲史實，而「魯邦大旱，哀公謂孔子」發生在魯哀公十五年，即西元前 480 年。簡文中體現了孔子「邦大旱，毋乃失諸刑與德乎」說的三層內涵：肯定刑德賞罰治國，「正名」思想，「神道設教」[1]。第三層內涵證明孔子晚年確實出現了人道與天道緊密結合的思想傾向。廖名春另據上海博物館展覽的《孔子閑居》簡文認爲：「《孔子閑居》的借天道以明人事，與帛書《要》孔子『老而好《易》』的記載是相通的，都是孔子晚年人道與天道並重的反映。[2]」上海藏簡《魯邦大旱》《孔子閑居》進一步拓展了我們認識孔子思想的空間。

郭店儒簡的論述也許更能說明問題，《六德》簡文云：「故夫夫、婦婦、父父、子子、君君、臣臣，六者各行其職，而讒諂無由作也。觀諸《詩》《書》則亦在矣，觀諸《禮》《樂》則亦在矣，觀諸《易》《春秋》則亦在矣。」《語叢一》「易，所以會天道、人道者也。」由此見得郭店儒簡時代《易》已經成爲普遍的知識。《易》所包含的思想也應該在郭店儒簡中有明顯的體現。

孔子晚年借《易傳》闡發思想，其性與天道相結合的理路，應是孔子之後儒家思想發展的主流方向。修身以成聖人，即儒家的「內聖」功夫，就坐實在人性不斷完善的基礎上，「外王」之道本於「內聖」功夫。杜維明先生說：「儒家傳統的根本關懷就是學習成爲人。關鍵不在於那與自然和天道相對反的人，而是那尋求與自然和諧以及與天道相感應的人。」他繼而把儒家之道闡發爲「作爲創造性轉化的自我，作爲人類繁榮必要工具的社群，作爲爲我們生活方式提供適當家園的自然，以及作爲終極性自我實現之根源的天道」[3]。杜先生對儒家精神的把握和體會可謂真知灼見，並多次引《大學》《中庸》《孟子》作爲證據。儒家的四種精神淵源於《易傳》中人與自然的結合、人道與天道的相通。對孔子晚年思想深刻把握的儒者，就是儒學的正宗傳人。而《大學》《中庸》《孟子》三部典籍的作者，傳統觀點認爲，分別是曾子、子思、孟子。宋儒所倡導的儒脈正統把握了儒家之道的精髓。蒙文通先生也從思想上論證《易傳》《大學》《中庸》《孟子》以及《樂記》等著作的傳承[4]。子思的《中庸》對《易傳》有精深的體認，熊十力曾認爲「《中庸》本演《易》之書」[5]。由此可見，子思在先秦儒學中起到上承孔子、曾子，下啟孟子的重要作用。子思深深受到孔子晚年思想的影響。在子思著作中，這一點體現得非常明顯。一是明引《易傳》，《表記》《坊記》《緇衣》引《易傳》之處頗多[6]；二是在「性與天道」思想基礎上闡發自己的學說，《中庸》和郭店儒簡中都有明顯的反映。

㈢曾子的貢獻

曾子、子思是孔子以後繼續沿著這條儒家之路奮進的儒者。孔子去世以後，子思更多是學於曾子。唐宋以前，對此看法無人懷疑，近代疑古思潮興起後才加以否定，章太炎、郭沫若也均不認爲子思師曾子。我們不否認子思嘗學於孔門其他高足，如子游、子夏等，但是，子思更多的是從曾子那裡繼承的孔子之道。

我們從以下幾個方面可以看出這一點：

1. 曾子西元前 505 年生，比孔子小四十六歲，最多比子思大十六歲（按子思西元前 490 年生），二人年齡差距不大，基本可算是同輩人。子思是孔子的嫡孫，出於對孔子的尊重，對於聖門之後而又是正宗傳人的子思，曾子不以師自居，這在情理上可以講通。我們不能以史籍未明確記載「曾子，子思之師」[7]，而否定子思學於曾子。

2. 在子思和孔門高足同時出現的史籍中，以子思和曾子同時出現的頻率最高。這也許反映出兩人接觸的機會比子思和其他孔門高足更多一些。

---

[1] 餘瑾：《清華大學簡帛講讀班第十九次研討會綜述》，簡帛研究網：www.bamboosilk.org，2002 年 1 月 23 日。（原註）
[2] 廖名春：《上海博物館藏〈孔子閑居〉和〈緇衣〉楚簡管窺》，《中國思想史論集》，廣西師範大學出版社，2000 年。（原註）
[3] 杜維明：《東亞價值與多元現代化》第 120 頁，中国社会科学出版社，2001 年。（原註）
[4] 李學勤：《失落的文明》第 349 頁，上海文藝出版社，1997 年。（原註）
[5] 《原儒》下卷一。轉引自梁涛：《性自命出與早期儒家心性論》，簡帛研究網：www.bamboosilk.org，2001 年 9 月 27 日。（原註）
[6] 高亨：《周易大傳今譯》第 499—501 頁，齊魯書社，1998 年。（原註）
[7] 《孟子・離婁・下》記載：「孟子曰：『曾子、子思同道。曾子，師也，父兄也；子思，臣也，微也。曾子、子思易地則皆然。』」此段話雖然不是說曾子是子思的老師，但也說出了兩人是「同道」的。（原註）

3.對孔子晚年以「性與天道」爲探索方向的儒家理論的全面繼承纔是孔子真正的傳人。這一點是最重要的證據。一般認爲，七十子之徒以子游、子夏、曾子學問成就最高。子游一系可稱爲「弘道派」，子夏一系可稱爲「傳經派」，曾子一系可稱爲「踐履派」。姜廣輝力主子思傳子游之道[1]。子夏傳經，過分地注重經典的文本，未免忽略了微言大義。子游弘道，不注重理論建設，未免流於空談。唯有「真正的儒者曾子」[2]以「性與天道」爲指導，在修身的基礎上，注重理論建設，借助神秘的天道五行說，應用於治國安邦和教化人倫。

曾子在孔門眾弟子中，最能「一以貫之」孔子之道。《論語・裡仁》記載：「子曰：『參乎！吾道一以貫之。』曾子曰：『唯。』子出，門人問曰：『何謂也？』曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣。』」程樹德《論語集釋》解此章曰：「反身而誠，然後能忠。能忠矣，然後由己推而達之家國天下，其道一也。其訓恕曰：『推己及物之謂恕。己欲立而立人，己欲達而達人，施諸己而不願，亦勿施於人，恕之道也。充是心以往，達乎四海矣。』」可見，曾子對孔子之道的理解是以反身而誠爲出發點。曾子的反身而誠，在《大學》中稱爲「明明德」，即自我修養具備仁德的要求。這樣，才能「親民」，即幫助他人也具備仁德，從而自我不斷地向「止於至善」的完美道德目標奮鬥。這個過程也就是推己及人的忠恕之道，是治國平天下的前提。可見，曾子的修心之學秉承了孔子「修己以安人，修己以安百姓，修己以安天下」的思想，在內求心性方面努力探索。

性與天道是孔子開創的儒家理論發展的方向。向內深入發掘人性的特徵，把握人性的規律，使以人爲本的儒家理論的基礎更堅實；向外遠求天道，並把天道與人性相結合，使人盡可能地獲得一種形而上的支持，給人以終極的關懷。這是激勵人不斷地完善自我、轉化自我的永久動力。

學界大多看重曾子的內在心性之學，祇有少數學者注意到他的天道觀。其實，曾子也重視天道，《大戴禮記・曾子天圓》篇保存了曾子的天道思想。金德建先生曾經指出《天圓》的立論有源自《易》之處，《曾子天圓》的內容沾染於易學之處頗深。《論語・憲問》記載：「曾子曰：『君子思不出其位。』」曾子之語與《易經》所言「兼山，艮。君子以思不出其位」完全一致。這說明曾子的陰陽天道思想本於孔子的易學[3]。郭店儒簡子思《五行》篇，與曾子的天道思想有密切的聯系。這說明曾子不祇是在心性學方面用力，而且對天道觀也頗爲重視。這爲我們窺曾子思想之全貌進一步提供了新的依據。

四、楚簡所見子思的性情論

郭店楚簡直接和間接論述性情論的內容十分豐富，是迄今發現的最重要的儒家性情論文獻。子思繼承孔子晚年思想的表現之一，就是對性情論的深入發掘，以此作爲儒家理論的基礎。以郭店楚簡《性自命出》篇爲中心的人性論，涉及人性的本原、特徵及養性的方法。《性自命出》論性情是《中庸》論教化的前奏，兩者思想主旨是一致的。在《成之聞之》《尊德義》《五行》等篇，也有同樣的性情論。我們如果把郭店儒簡各篇視爲一個整體，不難發現，郭店儒簡中的儒家政治和倫理教化思想皆建立在人性論的基礎之上。

㈠人性的本原

人性的概念比較抽像，從哲學上來講，人性是人的本質，可分爲兩個層次：自然遺傳的生理本能、受社會熏陶而養成的社會性。郭店儒簡《性自命出》的「性」字寫作「眚」，而上海藏簡《性情論》直接寫作「生」。徐復觀《中國人性論史》對人性的本原有精到的研究。他對傅斯年的《性命古訓辨證》做了全面梳理，對由生到性意義的演變做了詳盡考察，認爲性先天稟賦於生，生命的本能是最初的人性[4]。「以生言性乃是中國古代的一個傳統」[5]。人性本源於生命，生命是天所賦予，《系辭》說「天地之大德曰生」，「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」。性由生命賦予，生存和發展是自然和社會的普遍規律。《性自命出》把天、命（即生命）、性的關係表述爲「性自命出，命自天降」。《中庸》更進一步，開篇言道「天命之謂性」。

[1] 姜廣輝：《郭店楚簡與道統攸系》，《中國哲學》第二十一輯，遼寧教育出版社，2000 年。（原註）
[2] 杜維明：《道・學・政》第 48 頁，上海人民出版社，2000 年。（原註）
[3] 羅新慧：《郭店楚簡與曾子》，《管子學刊》1999 年第 3 期。（原註）
[4] 徐復觀：《中國人性論史 先秦篇》，第一章，上海三聯書店，2001 年。（原註）
[5] 梁濤：《性自命出與早期儒家心性論》2001 年 9 月 17 日，簡帛研究網：www.bamboosilk.org。（原註）

《性自命出》的「天」「命」分言，在《中庸》則「天命」連用，命由天賦的特徵一目瞭然，天命就是性，性本源於天，性具有天賦的色彩。人皆有生命，所以，《性自命出》簡文稱：「凡人雖有性」「四海之內，其性一也」。《成之聞之》簡文也說：「民皆有性」。對生命價值的重視是中國人文主義較早勃興的根本原因。郭店楚簡《語叢一》的「夫天生百物，人爲貴」，與《語叢三》所言「生爲貴」其意一也。這也與《孝經》中「天地之性，人爲貴」的說法一致。人性本於生的特性具有極大的張力和包容性，它促使著人爲了「生生不息」而對人性提出更高的要求，從而使人性朝著善的方向轉化。現代心理學研究表明，人除了首先有生理的基本需要，還有自身的安全感、社會的認同感、與群體交往的愉悅感、自我價值最終實現的成就感的需要，並且，這種需要是層層遞進的[1]。《系辭傳》說「富有之謂大業，日新之謂盛德。生生之謂易」，就是這個道理。

從性自然稟賦的角度來說，人有認識能力、氣質等方面的差別。孔子認爲「唯上智與下愚不移」[2]，「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也[3]」。他對上智、下愚和中人以上、中人以下的劃分，說明孔子已認識到生物遺傳的差別，這一點，早已被現代生物科學所證實，否則，他也不會「因材施教」。郭店儒簡《五行》篇曰「見而知之」「聞而知之」，與此主旨一致。可見，子思與孔子對人性的自然性看法相同。

如果只認識到人性先天遺傳的差別，儒家的教化就成爲無源之水。「生生之謂易」，人首先要滿足生存的需要，其次才能有更高層次的追求。孔子的偉大之處就在於他從這種最具普遍性的人性出發，盡量從理論上縮小人性的先天差異性，把關注的重點放在後天的教化、習養方面。這就像他已經認識到事物對立統一的矛盾規律，但他不重視對立，而強調統一。他一方面說「性相近也」，使受教化的主體盡可能地增強修身成德的信心，減少教化的阻力；另一方面說「習相遠也」，認爲先天的人性可以通過「習」而發生變化。郭店儒簡《成之聞之》第 26 簡至第 28 簡「聖人之性」章雖然經過竹簡整理者考釋，但仍艱澀難解，李學勤先生的重新考釋如下：

聖人之性與中人之性，其生而未有別之。即於儒也，則猶是也。雖其於善道也，亦非有擇婁以移也。及其博張而厚大也，則聖人不可從與效之，此以民皆有性而聖人不可慕也。

意思是說：聖人之性和中人之性，在初生時無法分別，就學時也還是一樣。就連善道也不是有什麼特別吸引的力量，使之有所改變。衹是到了性發揮博大的時候，聖人便不是中人能夠追隨倣彷的了。這是人都有性，而聖人的境界不是勉強能到的緣故[4]。《成之聞之》對孔子的人性論加以繼承，比孔子講得更清楚。「生而未有別之」是「性相近」；「即於儒」，「聖人不可從與效之，此以民皆有性而聖人不可慕也」是「習相遠」。有學者不同意李學勤先生的釋讀，認爲本章的「性」乃義理之性[5]。此章的聖人之性和中人之性實包含氣質之性和義理之性。聖人之性和中人之性的氣質之性的差別在後天教化過程中表現爲義理之性的差別。子思在《五行》篇中稱「見而知之，智也；聞而知之，聖也」與《成之聞之》所言「聖人之性」「中人之性」用意相同。

孔子的「習性」被子思發展爲教習。教習和教化的意義比較接近，但「教習」和「教化」的語義要比「教育」更寬泛。教是來自外界的他律，習和化是源於自身的自律。《性自命出》說「性自命出，命自天降。道始於情，情生於性」，可解釋爲「天—命—性—情—道」。這句簡文與《中庸》開篇「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」的相通之處在於《性自命出》和《中庸》的「性」都本於天。但是《性自命出》從性到道之間有情相連接，而《中庸》省略了這個環節。通覽《中庸》全篇，可以發現，「修道之謂教」，即儒家修習之道是以自我的道德教化人，以使他人具有道德，這個推己及人的過程就是「忠恕」之道。同時，教的過程也是儒家不斷自我完善的過程。從這個意義出發，子思的《中庸》是對曾子《大學》「三綱」的闡發，是對由孔子發其端，經曾子「一以貫之」「忠恕之道」的繼承和發展。無論是修道還是教化，都首先要瞭解人性，尤其要深知受社會影響以後的人性。

---

[1] 弗蘭克·戈布爾著：呂明、陳紅雯譯：《第三思潮：馬斯洛心理學》第 40—45 頁，上海譯文出版社，2001 年。（原註）
[2] 《論語·陽貨》。（原註）
[3] 《論語·雍也》。（原註）
[4] 李學勤：《試說郭店簡〈成之聞之〉兩章》，《煙台大學學報》2000 年第 4 期。（原註）
[5] 郭沂：《「聖人之性」章新釋》，2001 年 9 月 17 日，簡帛研究網：www.bamboosilk.org。（原註）

通過以上探討，我們對人性本原的認識可以概括爲：

1. 人性本源於生命，生命是寶貴的，珍惜生命就是珍惜人性。人性的需求使人性具有無限的張力和發展的潛力。

2. 人性的自然稟賦有差異，是人性後天可以轉移的依據。

㈡即情顯性

郭店儒簡《性自命出》的人性主要是指人性的社會性，其明顯特徵是重視「心」和「情」的作用。

人性是人內在的、抽像的、本質的特性，不爲人直接看到，而外在的各種喜怒哀樂的表現卻能爲人目睹。《性自命出》簡文「凡人雖有性，心無定志，待物而後作，待悅而後行，待習而後定。喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也。」喜怒哀悲不發的時候是性，「見於外」「物取之」之時就是性的外在表現「情」。簡文所述「情生於性」「情出於性」道出了性情互爲裡表的關係。這種關係可表述爲：性主情，情顯性。性的物質載體是「心」。「心」感於物而動爲性，見於外而發爲情。「情」的載體是「身」的各個感覺器官。《五行》簡文「耳目鼻口手足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不唯；諾，莫敢不諾；進，莫敢不進；後，莫敢不後；深，莫敢不深；淺，莫敢不淺。」「心」與「耳目鼻口手足」身體諸器官的關係再清楚不過了。子思論心與其它感官的關係實際上是在論述性與情的關係。

《性自命出》引入「情」的概念，目的是以「情」言「性」。《中庸》也有類似的表達，「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」。劉向曰：「性，生而然者也，在於身而不發；情，接於物而然者也，出形於外。」可見，劉向論性情關係與《性自命出》全同，亦是即情顯性，以情言性[1]。朱熹（字元晦）註釋此章說：「喜怒哀樂，情也。其未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也。無所乖戾，故謂之和。大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之體也。達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。此言性情之德，以明道不可離之意。」[2]朱元晦的認識是高明的，他所處的時代，《子思子》已佚，如果《性自命出》是《子思子》中的一篇，蓋朱熹未能見。朱熹未見而能據《中庸》言《性自命出》所言之理，一方面說明朱熹高明通達，另一方面暗含了《中庸》與《性自命出》論性情主旨一致。

《性自命出》說「道始於情，情生於性」，即「道出於性」，與朱熹所注「天命之性……道之體也」，其意一也。子思對性情的深刻洞察是《中庸》修道立論的根據。《性自命出》正是子思人性論的探索，《中庸》與《性自命出》思想的相承體現了子思思想發展的歷程。我們在研究思想史時，要把人物的思想看作一個歷史發展的過程，從總體上把握人物的思想，既要看到差異，又要看到共性。《性自命出》是子思直接承孔子晚年思想的體現，它的出現表明子思完成了儒家人性論的構建。

但是，論人性祇是手段，而非目的。《中庸》以人性論爲基礎，又回到儒家教化人倫之路，如果不能看到這一點，就會陷入《性自命出》既好像是子思的作品，又好像是世碩、公孫尼子著作的茫然境地[3]。

㈢始者近情，終者近義

既然性主情，情顯性，那麼教化就要以情緣性，以情導性，重視外在客觀的物對主觀性情的誘導，以達到習性、養性、長性之目的。《性自命出》簡文在說明性、命、情、道的關係後，接著點出全文的主旨「始者近情，終者近義」。

丁原植先生将上博藏简《性情论》与郭店儒简《性自命出》篇逐句进行了细致比较，在此基础上深入分析了其中的哲学思想。丁先生认为，这两篇文献反映了先秦时期一种哲学观念的结构，即从“性”“情”“心”三者的关系入手探讨人的本质。“性”是人的本质，“情”是本质的展现，“心”是操持的因素；而由“心”到“情”的过程即是人文规划。这种规划的过程就是“始者近情，终者近义”。[4]彭林從禮的角度認爲：「禮因人情而作，所以說『始者近情』。禮之用在於順天道以化民氣，用節文來齊一性情，使之歸於正、達於中，使人性合於理性，即所謂『終者近義』。」[5]丁原植認爲簡文提出的「始、終」的過程是指人道的發生與終

[1] 《廖平蒙文通卷》，劉夢溪：《中國現代學術經典》第 532 頁，河北教育出版社，1996 年。（原註）
[2] 朱熹：《四書集註》，《新編諸子集成》第 18 頁第一輯，中華書局，1983 年。（原註）
[3] 丁四新：《郭店楚墓竹簡思想研究》第 209 頁，東方出版社，2000 年。（原註）
[4] 餘瑾：《清華大學簡帛講讀班第二十一次研討會綜述》，簡帛研究網：www.bamboosilk.org，2002 年 1 月 23 日。（原註）
[5] 彭林：《始者近情 終者近義——子思學派對禮的理論詮釋》，《中國史研究》，2001 年第 3 期，第 3 頁。（原註）

結。「始者近情」，人道之始，由「情」生，得以契合人存之實情；「終者近義」，人道的完成，在於「人」的價值的確立。所以，一「始」一「終」，已然包容了人道建制的哲學意義。《性情論》和《性自命出》均表現出對禮樂制度的高度推崇。可以說禮樂制度就是中國的人文歷史[1]。誠然，這兩種看法有一定的道理，但是，儒家思想的博大精深不祇是一個「禮」字所能涵蓋。雖然，禮有諸多的含義，但它畢竟是來自心性之外的約束。

愚意以爲，「始者近情」的「情」是指最原始的自然情感。源自血緣關係的親親之情是最本質的自然情感和人性，「始者近情」的「情」就是指人的原初之「性」。儒家認爲這種源自生命的親情就是「仁」。徐復觀先生指出：「孟子是以心善言性善，所以當孟子說『仁，人心也』的話時，實等於說『仁，人性也』。這正是繼承孔子人性論的發展。」[2]徐先生所言可謂點到了要害。郭店儒簡《性自命出》的「始者近情」的人始出之性正是指「仁」。《語叢一》說「仁生於人」就是此意。儒家教化的起點本於「仁」。曾子篤信的「忠恕」二字從字形上看皆從心。郭店儒簡的楚文字大量以「心」爲部首，身心爲仁，直心爲德，我心爲義，既心爲愛，各心爲欲。只從古文字學的角度來看，這些楚系文字祇是漢字演變過程中的一個中間環節。但是，我們透過這些文字表象，細研其思想內涵，可以發現，這些文字的造型直接體現了戰國早期儒家重視心性論的思想。

《說文解字》「仁」字有兩種寫法「忎」和「𠂤」。《說文》曰：「仁，親也。從人從二。」《義證》引鄭玄曰「愛人及物曰仁，上下相親曰仁」，引《呂氏春秋・愛類篇》「仁也者，仁乎其類者也」，引《韓詩外傳》「愛由情出謂之仁」。概言之，仁是本於親情的愛，愛其類爲仁。鄭玄的看法最爲全面，他不但看到了仁的本義，還注意到仁的普及，即愛人及物的層面。郭店楚簡出現六十五個「仁」字，皆從心從身結構。[3]白奚對「仁」字的字形演變做了詳盡的考證，「𠂤」是北方「仁」字的代表，「忎」是南方「仁」字的發展。南方的「仁」字以郭店楚簡爲代表，寫作「 」，又簡化作「忎」。「」「忎」的構形從身從心。從「心」表明該字與思考或情感有關；從「身」表明此種思考活動的对象是人的身體，也就是以人本身爲思考对象。[4]以人爲思考对象而生發出來的情感，是最原始的情感。郭店儒簡《六德》釋仁曰：「仁，類藟而速」。據廖名春考釋，「速」讀爲「束」，原意是名爲「女羅」的一種攀緣植物，繞樹而長，好比束在樹幹上。《九歌・山鬼》中屈原以之喻衣帶。女羅之繞樹，猶衣帶束之於腰。仁作爲「親親」之情，好比維繫親族關係的紐帶。[5]可見，「仁」的本意是近乎天然的情感。《中庸》說：「仁者，人也，親親爲大」。親是血緣相近的人群，「仁」是「親親」的「同類意識」[6]。白奚對「仁」字形的考察和廖名春對「仁」字本意的探源都切入到「仁」的本義。「仁」字是「子思學派將孔子的人道理論建基於人情、人心和人性，從而使儒家學說邁入新階段的集中表現」。[7]

《性自命出》說：「好惡，性也。」好惡是人本能的內在傾向。《論語・裡仁》載：「唯仁者，能好人，能惡人。」眾所周知，孔子的「仁」學在孔子思想中佔有重要地位。《論語》對「仁」的論述頗多：「仁者愛人」「仁者不憂」「依於仁」「克己復禮爲仁」，甚至孔子將「仁」作爲諸種道德的總和。有學者認爲：「這種以主體心理情感體驗爲特徵的情感思維，在孔子那裡並沒有得到充分的展示；相反，它倒是留下了有待繼續探求的問題。」[8]子思沿著孔子「仁學」的思路，對「仁」進一步深入研究，並以「始者近情」的人類最初情感來解釋「仁」。

「仁」是人的始初之情，（因爲情顯性，我們可直接把性稱爲情）這種情對同類而言就是愛。但是孔子也說過「唯仁者能好人，能惡人」，表明孔子所說的仁者具有好惡兩種基本的情感。仁者對親人、對可愛的人是愛。由於不仁之人喪失了最基本的人性，對不仁之人，仁者的表現是惡，這才能做到仁。郭店儒簡《緇

[1] 餘瑾：《清華大學簡帛講讀班第二十一次研討會綜述》，簡帛研究網：www.bamboosilk.org，2002 年 1 月 23 日。（原註）
[2] 徐復觀：《中國人性論史 先秦篇》第 89 頁，上海三聯書店，2002 年。（原註）
[3] 據張守中、張小滄、郝建文編譔的《郭店楚簡文字編》第 117—118 頁統計，文物出版社，2000 年。（原註）
[4] 白奚：《「仁」字古文考辨》，《中國哲學史》2000 年第 3 期。（原註）
[5] 廖名春：《郭店簡〈六德〉、〈成之聞之〉新札》，簡帛研究網：www.bamboosilk.org，2001 年 9 月 17 日。（原註）
[6] 白奚：《“仁」字古文考辨》，《中國哲學史》2000 年第 3 期。（原註）
[7] 龐朴：《「仁」字臆斷——從出土文獻看仁字古文和仁愛思想》，簡帛研究網：www.bamboosilk.org，2000 年 11 月 6 日。（原註）
[8] 丁原明：《郭店儒簡「性」「情」說探微》，《齊魯學刊》2002 年第 1 期。（原註）

衣》是子思論述君民關係的政論文，子思的道德政治論以人性爲基礎，開篇引孔子之言：「好美如好緇衣，惡惡如惡巷伯，則民臧力而刑不屯」。引《詩》云：「儀刑文王，萬邦作孚。」好惡之情不加掩飾、發自內心，真誠，愛憎分明，也就做到了仁，受人尊敬和愛戴。

《性自命出》簡文「唯性愛爲近仁」「仁，性之方也，性或生之」，意爲「仁」是最近本性情的，仁是性的原則。「凡至樂必悲，哭亦悲，皆至其情也。哀、樂，其性相近也，是故其心不遠。」此章把哀、樂視爲人的至情（即真情）。樂和悅相近，表達愛的情感，《語叢三》「愛，仁也」；哀亦能如此，《語叢三》「喪，仁也」「喪，仁之端也」。儒家認爲，喪親之時，就是至哀之際，重喪也就是重孝。這種真誠的哀樂之情感本於人性而發，是仁的體現。曾子作《孝經》以明孔子孝道，深刻把握了孔子仁學的內涵。子思也是如此，《唐虞之道》謂「愛親故孝」「孝，仁之冕也」。《說文》釋冕「大夫以上冠也」，把孝作爲仁的開端和重要特徵。《唐虞之道》又曰：「古者堯之與舜也，聞舜孝，知其能養天下之老也。」《六德》謂：「孝，本也。下修其本，可以斷讒。」爲政者修孝爲本可治天下，熄讒言，定人心。子思極重孝，《中庸》盛讚先王孝道曰：「武王、周公，其達孝矣乎！」以至學界有子思作《孝經》的說法[1]。尊重真誠的情感，守護真誠的情感，就會做到身心統一，言行一致。仁（ ）字身心的結構本身已經體現了身心統一顯真情的思想內涵。本性直接表達出的情感就是直心，在郭店簡文中，直心相合爲「德」。於是，仁就成爲人最基本的「德」。所以，《性自命出》的「始者近情」應理解爲：「仁」是人類最原始、真摯、淳樸的情感，建立在血緣關係上的真情，成爲一種穩定的心理原則，應用於行動，則是實踐的原則。[2]

仁應該是人人皆有的德行，但是，社會是複雜的，人性會隨著外物的變化而變化。《性自命出》曰：

凡性，或動之，或逆之，或交之，或厲之，或紲之，或養之，或長之。

此段集中論性的特點，如果人類任憑個人的慾望而行之，就會破壞掉社會群體和自然的生存與發展。這就違背了「天地之大德曰生」的萬物之性，最終導致人性的喪失。人類社會的歷史已經證明，而且正在證明，人類無論是作爲個體還是群體，祇要放縱人欲而行，就會遭到人性的破壞與毀滅。現代人類文明因破壞自然生態而引發的洪水、酸雨等災難是我們親身感受到的最好例證。人性可以「厲」「養」「長」的特點爲儒家的教化提供了可能。《性自命出》曰：

凡動性者，物也；逆性者，悅也；交性者，故也；厲性者，義也；紲性者，勢也；養性者，習也；長性者，道也。凡見者之謂物，快於己者之謂悅，物之勢[3]者之謂勢，有爲也（者）之謂故。義也者，群善之蓋也。習也者，有以習其性也。道者，群物之道。

此章論性的涵養過程。「凡動性者，物也」「感物而後作」，這是對性進行涵養的起點。重視客觀事物對性的影響，是唯物認識論的觀點。客觀事物包括人和物兩種因素，其中人的因素是主要的。如果要達到善的教化目的，教化者首先具備善，這是儒家爲什麼特別強調「上好仁，則下之爲仁也爭先」[4]「未有上好仁，而下不好義者也」。[5]教材是物的因素，也要經過嚴格的選編。在「六經并稱的時代」[6]飽含聖人之德的「《詩》《書》《禮》《樂》等六經是先秦最基本的教材或普遍知識」[7]，「凡動性者，物也」人性論的提出，爲儒家的教化進一步找到了理論的依據。《性自命出》下文對詩書禮樂的論述就是對此論點的最好註腳：

詩書禮樂，其始出皆生於人。詩，有爲爲之也。書，有爲言之也。禮樂，有爲舉之也。聖人比其類而論會之，觀其先後而逆順之，體其義而節文[8]之，理其情而出入之，然後復以教。教所以生德於中者也。禮作於情，或興之也。當事因方而制之，其先後之序則義道也。[9]

《詩》《書》《禮》《樂》之所以被儒家選爲教材，是因爲「其始出皆生於人」。「倘若我們將經典不

[1] 彭林：《子思作〈孝經〉》，《中國哲學史》2000 年第 3 期。郭沂主張《孝經》爲樂正子春所記並編輯成書。見郭沂：《郭店竹簡與先秦學術思想》第 387 頁，上海教育出版社，2001 年。（原註）
[2] 李澤厚：《中國思想史論》（上）第 20 頁，安徽文藝出版社，1999 年。（原註）
[3] 在上海簡中，李零將該字讀作「設」。《上博楚簡校讀記（之三）：〈性情〉》，簡帛研究網：www.bamboosilk.org，2001 年 12 月 23 日。（原註）
[4] 《郭店楚墓竹簡・緇衣》。（原註）
[5] 《大學》。（原註）
[6] 廖名春：《論六經并稱的時代兼及疑古說的方法論問題》，《孔子研究》2000 年第 1 期。（原註）
[7] 戚永：《專家話楚簡》（引李學勤先生語），《光明日報》2000 年 1 月 14 日第 1 版。（原註）
[8] 李學勤：《試解郭店簡讀「文」之字》，曲阜師範大學孔子文化學院編：《孔子・儒學研究文叢（一）》，齊魯書社，2001 年。（原註）
[9] 釋文根據李天虹：《從〈性自命出〉談孔子與詩、書、禮、樂》，《中國哲學史》2000 年第 4 期。（原註）

僅視作文獻，而且還視作集思廣益的人文學」，就更能把握詩書禮樂對於教化的意義。[1]孔子正是發現了這種人文學對於教化的意義，對其進行了刪、編、改，「理其情」，「然後復以教」。以這樣的教材進行教化才能使受教者「生德於中」。「逆性者，悅也」，「逆」爲順之意，此句意思是順著人性而作，人就會愉悅，此即「快於己者之謂悅」。「交性者，故也」，《說文》釋「故」曰：「使爲之也」。這正與下文「有爲也（者）之謂故」相呼應。此句把人性與人性之間的交流看作教化人性的方法，用今天的語言來說就是用心靈來溝通。「絀性者，勢也」「物之勢者之謂勢」，是說教化人要把握有利時機。簡文接下來論述涵養性的具體方法。「厲性者，義也」，上海藏簡《性情論》的「厲」字的下部有「心」[2]，更能表明性需要用心去磨礪。控制人性的慾望、磨礪人性是教化的中心環節，也是最難做到的。厲性使用的方法是「義」。「義也者，群善之蓯也。」「群善」既可作名詞，爲各種善的集合，《五行》看來，「（仁義禮智）四行和謂之善。善，人道也」；「群善」又可作動詞，作聚集、會合善來講。郭店儒簡《六德》載：「義，類樴而蓯。」「『蓯』本指神位，是位次的標誌、等級的標誌，此神與彼神相互區別的標誌。」[3]仁是依靠血緣來維繫。仁的推己及人就是要打破血緣的束縛，把仁愛之心施於大眾的過程，儒家稱之爲「義」。「義」是區別等級的，不是盲目無序的，所以，「義」本身包含了秩序的要求。以「義」的原則來實踐「仁」，就是德行教化的難點和重點。

義對等級、秩序的要求需通過禮的約束來實現，對性的磨礪也需要禮的節制。《性自命出》說：「禮作於情，或興之也，當事因方而制之。其先後之捨（序）則義道也。或捨（序）爲之節則也。致容貌，所以度節也。」「禮」的製定因於人情[4]，人在不同的場合會表現出不同的情感，根據情感興發的狀態，製定合適的儀節。禮要體現出情的親疏之別。情感的區別是義之別，禮的區別是儀之別。孔子說「義以爲質，禮以行之」[5]。「義」體現情是本質的，「儀」體現禮是文飾的。所以「君子美其情，貴其義」，才能「善其節，好其容」，最後做到「樂其道，悅其教，是以敬焉」。禮是外在的規範，它通過對身體的約束達到對主體內心道德的規範。《五行》簡文「顏色容貌溫，變也。以其中心與人交，悅也」，是說身體的變化會引起心的變化。

現代心理學的研究表明，「腦本身不能產生心理活動所需要的能量，能量來自人的機體，腦離開人的機體，心理必將枯竭。[6]」《性自命出》從人情出發論禮的來源，再以禮對人身體的約束爲用途，達到教化生德的目的。這表明《性自命出》對孔子提倡的禮進行了「人性論」的反思。

禮儀的教化有一個重要的要求，就是禮儀要真誠地表達出禮義。儀與義結合的原則就是做到文與質的統一。孔子說：「文質彬彬，然後君子。」《性自命出》認爲：「凡人僞爲可惡也」，「求其心有僞也，弗得之矣。」「僞君子」是仁者所厭惡的，以不誠之心欲求人之誠是不可能做到的。《性自命出》又說：「忠，信之方也。信，情之方也。情出於性。」以此看來，出於人的本性的真情取信於人，才能做到對人忠。前文已述，出於人本性的真情爲仁，所以說仁者不僞，仁者能取信於人，得人心。爲上者做到仁才能使人有忠心。郭店儒簡《忠信之道》曰：「口惠而實弗從，君子弗言爾；心疏而貌親，君子弗申爾。」此說又見於《表記》，表明是子思的一貫思想。《忠信之道》又說「信之爲道也，群物皆成，而百善皆立」「忠，仁之實也；信，義之期也」。我們不難看出《忠信之道》對忠信的論述亦是以《性自命出》的人性論爲前提的。

忠信本於真情，這其中的道理始終貫穿著一個「義」字。本於孝悌的「仁」是「同類」的意識，《六德》認爲「仁，內也」「父子親生言」「門內之治恩掩義」，都是在說仁的血緣和同類意識。戰國時代，西周建立的宗法制度遭到了根本的動搖，如果統治者再一味地以「親親」爲治國大綱，覺醒的士民意識已不能接受，所以，擴大統治基礎成爲時代的必然要求。《尊德義》說「仁爲可親也，義爲可尊也」，爲上者行仁德，使

---

[1] 杜維明：《道・學・政》第 5 頁，上海人民出版社，2000 年。（原註）

[2] 從文字學發展的角度來說，上海藏簡《性情論》可能比郭店儒簡《性自命出》的創作時代要早。另外，《性自命出》的「喜斯滔」一段話見於《禮記・檀弓》，出於子游之口，有學者據此認爲《性自命出》爲子游所作，或爲子思學於子游添上一個新的證據。但這段話並不見於上海藏簡《性情論》。（原註）

[3] 廖名春：《郭店簡〈六德〉、〈成之聞之〉新札》，簡帛研究網：www.bamboosilk.org，2001 年 9 月 17 日。（原註）

[4] 彭林：《始者近情，終者近義——子思學派對禮的理論詮釋》，《中國史研究》2001 年第 3 期。（原註）

[5] 《論語・衛靈公》。（原註）

[6] 史民德：《心理學中的主體問題》，《北京師範大學學報》1998 年第 1 期。（原註）

同類相親，遵循義道，能得到非同類的尊敬，仁的推廣之路就是義。《性自命出》說：「義，敬之方也。」義能使人產生尊敬之情。尊、敬分別對爲上的君和爲下的臣而言。《六德》又說「義，外也」「君臣義生言」，義是仁外推之路，君臣之間的交往以義爲路，君臣之間才有話可說，君臣關係才能建立起來。子思在《中庸》中強調「義者，宜也，尊賢爲大」，以義爲原則的交往之路是適宜的，義首要的任務是尊賢。推而廣之，義是人類群體交往所應該遵循的普遍原則。

磨礪性要和養性結合起來，「養性者，習也」，以義道的方法教，需要教化主體積極地參與，對性進行習養，「習也者，有以習其性也。」祇有這樣，「教」的內容才會被受教主體內「化」爲主觀的組成部分，使性有所增長，「長性者，道也」。從而起到道德教化的目的。

養性、習性需要主體積極地參與。郭店儒簡對思的重視是典型的內省自律的方法。《性自命出》「凡用心之躁者，思爲甚」「凡思之用心爲甚」，都是強調主體的思是內心修養的必由之路。但是《性自命出》祇是提出了人性論的理論依據，具體的論述是在竹簡《五行》篇中展開的。《五行》簡文云“智弗思不得」「仁之思也清」「智之思也長」「聖之思也輕」，詳細論述了仁、智、聖內化的過程。帛書《五行》篇此處除個別字詞外，基本同於竹簡《五行》。龐朴在研究帛書《五行》的前提下，認爲「得仁得智得聖的辦法，不在信仰和狂熱，而在清醒的理智，在於某種相應的思慮；然後由之逐步前進，到達某種相應的精神境界，而能看到或聽到天道；然後，作爲天道的仁、智、聖，便形於內而爲人所得了。[1]」如果沒有思，就不可能含人德而聞天道。

通過以上對《性自命出》論性一段文字的闡釋，我們不難看出作者論性的思路：以對「動性者，物也」「感物而後作」的認識爲起點，利用「逆性者，悅也」「交性者，故也」的特點，用「交性」「厲性」的方法，結合主體的「習性」，達到「長性」之目的。從此處運用的認識論和方法論來看，《性自命出》的哲學思維水平比孔子時代更勝一籌，郭店儒簡「對人本身的反思」達到了新的高度[2]。

我們現在回過頭來看「始者近情，終者近義」，其內涵就十分清楚了。「始者近情」就仁而言，仁的情感最接近人的本性情。從仁的情感出發，充分把握性的特點，進行外在的教，以真誠的義道對主體從外在的節制規範入手，引起主體「美其情，貴其義」，性生信，才能「善其節，好其容」，做到「樂其道，悅其教」。在這個前提下，受教主體能動性才能充分地調動起來，通過心的思達到對所教內容的「化」。思就是「養性」的過程，以此達到「長性」生道的目的。郭店儒簡《尊德義》最後言到「凡動民必順民心，民心有恆，求其永。重義集理」。「順民心」即順民性，「重義集理」即重視義理。儒家的社會職責是「助人君，順陰陽，明教化」[3]，儒家理論所論證的核心問題都是以此爲出發點。對人後天受社會熏染性情的認識是教化的起點，在教化的全過程中始終貫徹著一個以真誠爲核心的「義」字。所以，《性自命出》說「終者近義」。

五、子思「五行說」探討

對人性問題的深入探討，爲儒家的修身和教化提供了堅實的理論基礎。但是，在那個兵荒馬亂的年代，人要尋找可以安身立命的精神家園，只靠現實世界的規範和努力有相當的難度。我們在此無意論述爭論不休的儒學宗教性問題，但宗教對人精神的慰藉作用實在不容忽視。「一切宗教現象的起源都不僅僅基於認識的原因，而更多基於生活世界實踐的需要和人的存在的焦慮。[4]」尤其是戰國初年混亂紛爭的年代，人對生命存在著焦慮，對功名利祿有著強烈的追求。而儒家只從禮的節制和啟發主觀意志修養人性的角度勸人向善，這顯然不夠，還需要把人性與天道相合起來，建立一種形而上的理論體系，爲現實世界的人找到一種終極的關懷。這樣，儒家的理論才更具感召力。

《性自命出》與《中庸》關於人性本源於天的論述，表明子思已經把性與天道相通，但具體把道德內化爲人性的過程，來建構人道與天道合一的模式，則是子思的五行說。最早提到子思五行說的是《荀子・非十

[1] 龐朴：《帛書五行篇研究》第 101—102 頁，齊魯書社，1980 年。（原註）
[2] 猶太思想家艾愷納對「超越的突破」觀點進行修正，提出以「第二序反思」的出現作爲軸心文明的特色。「第二序反思」既包括對自然的反思，又包括對人本身的反思。中國軸心文明是以「對人本身的反思」爲特色。詳見杜維明：《東亞價值與多元現代化》第 38 頁，中國社會科學出版社，2001 年。（原註）
[3] 《漢書・藝文志・諸子略》。（原註）
[4] 陳來：《古代宗教與倫理》第 90 頁，三聯書店，1997 年。（原註）

二子》：

略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祇敬之曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之。世俗之溝猶瞀儒，嚾嚾然不知其所非也，遂受而傳之，以爲仲尼、子游爲茲厚於後世，是則子思、孟軻之罪也。

自從郭店儒簡出土以後，這是《荀子》一書中被學界徵引次數最多的一段話。這段話大致反映出三個問題：

第一，子思首倡五行說。

第二，孟子繼承子思的五行說。

第三，「瞀儒」把思孟學術的傳承由子游上溯到孔子。

我們就以這三個問題爲線索，來考察子思五行說的來源、特點及其影響。

㈠子思五行說的內容

荀子「對各派學者的批評，均能深中要害，並無枝節的指摘，因此五行說必是思、孟學術的一項中心內容」[1]。李學勤先生認爲五行說是思孟學術的重要內容的推斷，最起碼對子思來說，是十分允當的。

現在，有了簡、帛兩種《五行》版本，我們知道子思五行的內容是五種德行，即仁義禮智聖。但是，在帛書《五行》被發現之前，人們一般認爲《荀子》中的子思五行說是「仁義禮智信」。這種說法始於唐代，楊倞註《荀子》思孟「五行」爲「五常」，即「仁義禮智信」。在此之前，東漢鄭玄註《中庸》「天命之謂性，率性之謂道」，以「金木水火土」自然五行註解子思的作品，他說「木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則知（智），土神則信」。章太炎以此作爲「子思之遺說」，並引《表記》作爲旁證[2]。

帛書《五行》出土以後，人們才發現思孟五行說是「仁義禮智聖」的五種德行，並非「仁義禮智信」的五常。但也有學者過分謹慎：孔子十分重「信」，子思的五行中不會有「聖」的概念。董仲舒以信代聖，這和儒家重信的傳統分不開[3]。其實，信的概念早已被子思在《中庸》中以「誠」所代替，誠是最大的信（本文第四部分已說明）。《中庸》一文，實則是子思儒學理論的綱領性文獻，全文洋溢著對其祖父孔子的盛讚之情。「唯天下至聖爲能聰明睿智……是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊。……凡有血氣者，莫不尊親」「仲尼祖述堯舜，憲章文武」，子思對孔子的無比敬仰之情躍然紙上。「唯天下至誠……可以讚天地之化育，則可以與天地參矣。」做到至誠可與天地同參，也就達到聖的境界。

看來，子思是把信提陞爲誠，再昇華爲聖。而爲什麼董仲舒眼中的子思五行中沒有了「聖」的概念？魏啟鵬看出了其中的原委，他認爲「聖」的概念被一統天下的秦始皇所壟斷，既然「『聖』是『天智』，『知天道曰聖』，那麼封建專制大一統帝國的天子，就順理成章是『聖』的專享者」[4]。皇帝的命令稱爲「聖旨」，臣下呼皇帝爲「聖上」，也能支持魏啟鵬先生關於「聖」爲秦始皇以及後來封建帝王壟斷的觀點。

其實，子思「仁義禮智聖」的五行說在漢代文獻中仍能見到。《五行》曾爲漢初賈誼《新書》所引據[5]。《新書・六術》「人有仁、義、禮、智、聖之行，行和則樂，與樂則六，此之謂六行」，所序「仁義禮智聖」與簡帛《五行》相同。據郭齊勇先生研究發現《史記・樂書》也保留了思孟五行，《樂書》「仁、義、禮、智、聖」的五種德性與五音相配合，又以五音協和、陶冶五臟之氣，以端正身心，喚發德氣。這段文字又明確以「聖」作爲五行之中心。這都與《五行》簡帛本、《性自命出》簡本相合。《新書・六術》也與《樂書》相似，表達了上述意蘊[6]。

㈡子思五行說的來源

---

[1] 李學勤：《帛書〈五行〉與〈尚書・洪範〉》，《學術月刊》1986 年第 11 期。（原註）

[2] 《馬王堆漢墓帛書》（壹）第 17—27 頁，文物出版社，1980 年。轉引自李學勤：《帛書〈五行〉與〈尚書・洪範〉》，《學術月刊》1986 年第 11 期。又見於王蘧常：《諸子學派要詮》第 81 頁，中華書局上海書店，1987 年。（原註）

[3] 陶磊覺得把子思五行說認定爲「仁義禮智聖」有違於孔子到子思的思想實際，和荀子之言不合，詳見陶磊：《子思五行考》，簡帛研究網：www.bamboosilk.org。（原註）

[4] 魏啟鵬：《德行校釋》第 125—135 頁，巴蜀書社，1991 年。魏啟鵬教授在「德之五行的變遷」一節中，詳細分析了德之五行「仁、義、禮、智、聖」的變遷。主要表現爲兩點：一是「聖」爲「信」所取代，二是吸收了道家學派的重要觀念。關於第一點，他列舉了秦《琅琊台刻石》《泰山刻石》作爲例證，說明獨佔「聖」這一榮譽稱號的就是秦始皇。關於第二點，借助道家派的天道觀，發展儒家倫理哲學的目的論，是西漢初年儒家學派的一個重要傾向。其實，儒家借助道家學派發展倫理的傾向，早在先秦就已經蔚爲大觀了。（原註）

[5] 李學勤：《郭店楚簡與儒家經籍》，《中國哲學》第二十輯，遼寧教育出版社，1998 年。（原註）

[6] 郭齊勇：《再論「五行」與「聖智」》，《中國哲學史》2001 年第 3 期。（原註）

《非十二子》稱「略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行。」我們從荀子口中，可以發現，子思「法先王」「聞見雜博」「案往旧造说”，是为“五行”的来源。如果我们对子思以前的五行说作一番考虑，再结合子思面临的时代背景，就不难發現子思五行的来源以及子思创立自己德之五行说的目的。

1.《洪範》的影響

原始五行指金木水火土五種自然物質，是中國先民對自然界長期觀察的智慧結晶。最早關於五行的記載見於《尚書・甘誓》和《洪範》。《甘誓》說「有扈氏威侮五行，怠棄三正，天用剿絕其命」。邢文博士認爲這裡的「五行」相當於《國語・周語下》所說的象天、儀地、和民、順時、共神五則[1]。《洪範》的記載比《甘誓》更具體：

鯀堙洪水，汩陳其五行。帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁。鯀則殛死，禹乃嗣興。天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敘。初一曰五行，次二曰敬用五事，次三曰農用八政，次四曰協用五紀，次五曰建用皇極，次六曰乂用三德，次七曰明用稽疑，次八曰念用庶征，次九曰向用五福，威用六極。一、五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。二、五事：一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思。貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿。恭作肅，從作乂，明作哲，聰作謀，睿作聖。

鄭康成注「五事」曰「此數本諸陰陽，昭明人相見之次也」，注「五行」曰「金、木、水、火、土」，「此數本諸陰陽所生之次也」，「五事象五行」[2]。《漢書・藝文誌》也認爲「五事」是指「進用五事以順五行也，貌、言、視、聽、思心失，而五行之序亂」。

李學勤先生認爲子思《中庸》「唯天下至聖」一段本於《尚書・洪範》篇。再加上《五行》，正說明《尚書・洪範》的五行、五事是子思五行說的直接來源[3]。

《周禮》一書關於周代社會制度、職官的記載含有豐富的五行思想。據彭林研究，《周禮》六官兼包陰陽五行；《周禮》六官與「五行輔天」，并舉五行與六玉、九旗、五路、六龜、五味、五穀、五藥、五氣、五聲、五色相結合[4]。《左傳》《國語》也有大量的五行思想[5]。

可見，子思以前，自然五行與社會生活已經廣泛地結合。子思時代，自然五行已深入滲透到社會生活的各個方面，這爲子思五行說的創立提供了寬廣的時代背景。

2.孔子、曾子的影響

《孔叢子・論書》記載孔子評論《洪範》說：「《洪範》可以觀度……吾於《洪範》見君子之不忍言人之惡而質人之美也，發乎中而見乎外以成文者，其唯《洪範》乎？[6]」孔子此言正切中《洪範》的思想主旨。《洪範》「九疇」是掌握並代表著夏商正統精英思想傳統的箕子回答武王的治國之策。五事強調王者的作爲、言語都要得當，並把君主的視聽言動的狀態和氣候氣象聯繫起來[7]。《洪範》以「度」作爲治國原則，孔子說「《洪範》可以觀度」，就是強調君主的言行要有一個度，即中庸。孔子極重中庸之道，子思作《中庸》以明孔子之德。子思長於《書》學，對《洪範》這樣重要的文獻理當熟知，《洪範》的思想正好被子思拿來作爲創立五行說的材料。

孔子晚年思想向天道觀轉變的傾向，除了本文第二部分所分析的以外，《孔子家語》中也有體現。《家

---

[1] 《帛書周易研究》第 205—206 頁，轉引自郭梨華《竹簡〈五行〉的「五行」研究》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社，2000 年。（原註）

[2] 孫星衍：《尚書今古文註疏》，中華書局，1986 年。（原註）

[3] 李學勤：《帛書〈五行〉與〈尚書・洪範〉》，《學術月刊》1986 年第 11 期。（引者注）

[4] 彭林：《〈周禮〉五行思想新探》，《歷史研究》1990 年第 3 期。李學勤先生認爲《周禮》一書是「研究西周制度的必要依據」。（《李學勤集——追溯・考據・古文明》，黑龍江教育出版社 1989 年）吳榮曾先生也說《周禮》是我們今天「探索古史的一條重要津梁」。（《周代分封制度研究・序》，黑龍江人民出版社，1992 年）楊朝明先生認爲，從《周禮》中可大致察見周公制禮的主要內容，禮典的實行往往先於禮書之撰作，禮書很可能是對已經施行的禮制的系統化和總結。（《周公事蹟研究》第 160 頁，中州古籍出版社，2002 年）彭林認爲《周禮》五行思想與陰陽思想糅爲一體，又與儒家思想、法家思想相融合，組成全書的主體思想，西漢初期是《周禮》一書主體思想產生的適宜時代。（參見彭林：《〈周禮〉五行思想新探》，《歷史研究》1990 年第 3 期。）龐朴說：「有些人喜歡用考定文獻成書年代的辦法來研究思想史，以爲某種思想始見於某書，某書完成於某時，即可斷定某種思想就發生於某時。這種辦法，實在不能漫無邊際地運用，因爲許多並非某書作者獨到的思想，要比它見諸文字的時代早得多。」（龐朴：《蓟門散思》，上海文藝出版社，1996 年）（原註）

[5] 郭梨華：《竹簡〈五行〉的「五行」研究》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社，2000 年。（原註）

[6] 《孔叢子》，《曾子全書》，《子思子全書》，諸子百家叢書本，上海古籍出版社，1990 年。（原註）

[7] 陳來：《古代宗教與倫理》第 203 頁，三聯書店，1997 年。（原註）

語・五帝》篇記載：「季康子問於孔子曰：舊聞五帝之名，而不知其實，請問何謂五帝？孔子曰：昔丘也聞諸老聃曰：『天有五行，水火金木土，分時化育，以成萬物。』其神謂之五帝。」孔子與老聃的學術交往在《史記・孔子世家》中有記載。所以，《孔子家語・五帝》所記之事應當可信。《孔子家語・禮運》[1]中也有大量孔子五行說：

故人者，天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀。……播五行於四時，和四氣而後月生。

郭店楚简《太一生水》篇建构的太一→天地→陰陽→四時的宇宙生成模式可能被《禮運》所借鑒：「夫禮必本於太一，分而爲天地，轉而爲陰陽，變而爲四時，列而爲鬼神。[2]」《五帝》的記載表明孔子的五行說受到了老子的影響，《孔子家語・禮運》和《禮記・禮運》的五行說則是孔子把道家自然五行與儒家人文結合的表現。至於把五行與人身體相結合則是曾子的貢獻。

《呂氏春秋・孝行》記曾子曰：

身者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎？居處不莊，非孝也；事君不忠，非孝也；蒞官不敬，非孝也；朋友不篤，非孝也；戰陳無勇，非孝也。五行不遂，災及乎親，敢不敬乎？

養有五道：修宮室，安床第，節飲食，養體之道也；樹五色，施五采，列文章，養目之道也；正六律，和五聲，雜八音，養耳之道也；熟五穀，烹六畜，和煎調，養口之道也；和顏色，說言語，敬進退，養志之道也。此五者，代進而厚用之，可謂善養矣。

父母既沒，敬行其身，無遺父母惡名，可謂能終矣。仁者，仁此者也；禮者，履此者也；義者，宜此者也；信者，信此者也；強者，強此者也[3]。

曾子從孝的角度出發，以修身來達到養身之目的。曾子已把五種德行稱爲五行，並引春秋以來自然五行與人文相結合的盛行觀念爲論據，詳細闡發了自然五行與修身的關係。曾子的養體、目、耳、口、志之道，分別對應人的五種表現，即貌、視、聽、言、思。這五種表現涵蓋了人的思想、語言、行爲的所有方面，並與「仁禮義信勇（即強）」五德相配。曾子的五行說以五行配人的五種表現，又與五德相對應，既有《洪範》的五事和五行的影子，又與《中庸》相近。「唯天下至聖，爲能聰、明、睿、知，足以有臨也；寬、裕、溫、柔，足以有容也；發、強、剛、毅，足以有執也；齊、莊、中、正，足以有敬也；文、理、密、察，足以有別也。」

《中庸》認爲「至聖」所具備的五種德與《五行》的「聖仁義禮智」相對應[4]。這樣，由《尚書・洪範》到《呂氏春秋・孝行》，五行說的脈絡日漸清晰，且與竹帛《五行》《中庸》一脈相傳。

㈢子思建構德之五行

子思在繼承孔子、曾子五行說的基礎上，更加重視心、志的作用。他把曾子倡導的養體、目、耳、口、志之道直接歸爲養心之道。曾子注意到「心」是修德的載體，子思亦然。「孔子時代的愛人之心或善良本性，還建立在血緣親情之自然流露和擴展上，但此時的儒者則將道德倫理秩序的基礎進一層推到普遍人性皆有的『心』中。[5]」《五行》簡文曰：「耳目鼻口手足六者，心之役也。」所以，養心即是養耳目鼻口手足。子思綜合了曾子的五行說，忽略了人體感官與自然五行的配合，直接借用了五行的概念，把曾子的五德加以改造，並以孔子論《洪範》爲依據，建立自己的德之五行論。

郭店儒簡《五行》的德之五行爲「仁義禮智聖」。五行皆形於內謂之「德」，不形於內謂之「行」。外在的語言和行爲歸根結底要靠心的制約，其目的是掌握語言、行動的度。這正與《洪範》所舉五事的主旨一致。子思把儒家教化之德內化的思路正是沿著孔子、曾子內省修身之學的合理發展。[6]《五行》認爲「仁之

---

[1] 此段文字又見於《禮記・禮運》。（原註）

[2] 自從郭店楚簡問世以後，學界對先秦儒道兩家關係對立的傳統觀點受到了挑戰，我們看到儒道在孔子、老子時代是和平共處的。馬王堆帛書儒道文獻同出一墓，郭店楚簡亦是如此，這似乎也說明當時它們本來就是和諧的。（原註）

[3] 第三段引文又見於《大戴禮記・曾子大孝》。（原註）

[4] 但仍有學者認爲《中庸》不講五行。許抗生說：「《中庸》並不講五行，而孟子則繼承了五行的思想，因此，把子思當作儒家五行說的倡導者，看來是不符合實際情況的。」（許抗生：《〈性自命出〉〈中庸〉〈孟子〉思想的比較研究》，《孔子研究》2002 年第 1 期）（原註）

[5] 葛兆光：《中國思想史》第 183—184 頁，復旦大學出版社，1998 年。（原註）

[6] 學界一般都把孔子、曾子修身的資料集中在《論語》中，其實《易傳》和《大戴禮記》中的資料也有不少。現摘錄部分如下：《易傳》「明出地上，晉。君子以自昭明德」「君子以恐懼修省」「君子以反身修德」。《大戴禮記・曾子立事》：「君子愛日以學，及時以行，難者弗辟，易者弗從，唯義所在，日旦就業，夕而自省思，以殁其身，亦可謂守業矣。」（原註）

思也清」「智之思也長」「聖之思也輕」，並且論述了思的具體途徑。但是，子思並沒有講「義」和「禮」思的途徑。《五行》第 30—32 簡說道：

見而知之，智也。知而安之，仁也。安而行之，義也。行而敬之，禮也。仁，義禮所由生也，四行之所和也。和則同，同則善。

可見，祇要具備了仁，也就具備了外在的義和禮，仁的前提是智。子思的意圖非常明顯，他先通過「心智」把最容易的「仁」內化，再以「仁」爲底蘊，進一步把外在的「義」和「禮」也坐實到心中。「四行和謂之善」，「善，人道也」，這個過程是具備仁義禮智四行之人道的必由之路。從這種意義上說，子思把義和禮內化到心中，是有道理的。曾子的德之五行還體現在《呂氏春秋・孝行》的另外一段記載：

先王之所以治天下者五：貴德，貴貴，貴老，敬長，慈幼。此五者，先王之所以定天下也。所謂貴德，爲其近於聖也；所謂貴貴，爲其近於君也；所謂貴老，爲其近於親也；所謂敬長，爲其近於兄也；所謂慈幼，爲其近於弟也。

曾子的「貴德近聖，貴貴近君，貴老近親」是「仁、義、聖」之德，直接爲子思所吸收。「貴德近聖」在《五行》中被子思闡發爲天道，具有自我轉化無止境的終極意義。子思極其景仰孔子之道，以之爲聖人，《中庸》是最明顯的體現。《五行》說「德之行五和謂之德」，「德，天道也」，「聖人知天道也」。聖人具有五行之德，這對於凡人來說具有無窮的模範力量。子思稱「五行和」爲天道，得天道爲聖人。子思直接以五行之德喻聖人，不再把時人盡知的龐雜自然五行匹配人行爲的過程一一列出。聖人之德在當時也祇有用「五行之和」這樣一個無所不包的概念來表達才是最貼切的。這其中的神秘性正是自然五行涵蓋了天地之間所有問題，而子思把五種德行逕自冠以五行之名。

曾子的「貴貴」是指君德，《五行》言「貴貴，其等尊賢，義也」，《六德》云「君臣義生言」，「義使忠」。爲君的貴貴尊賢，這是「義」，爲臣的才能盡忠。「義」在擴大統治基礎，突破「親親」的宗法制度束縛的方面有重要的意義。《性自命出》的「始者近情，終者近義」，已經從人性論角度詳細論述了仁義的產生。子思把「義」列入德之五行，是時代之使然。

至於子思五行說不見「信」，蓋「義」的範疇中已經包括了「信」。子思時代，由「親親上恩」導致數代魯公深受其害卻無法改變其弊[1]。子思以「尊賢」以「義」爲急務。郭店儒簡《六德》云：「門內之治恩掩義，門外之治義掩恩」[2]，「以義使人多」，「義者，君德也」。《尊德義》謂「尊德義，明乎民倫，可以爲君。」這都是子思重「義」的很好例證。另外，郭店儒簡出現了論述重「義」的專文——《唐虞之道》。《唐虞之道》以堯舜禪讓爲論據，來論述「禪，義之至也」，「禪也者，上德授賢之謂也。上德則天下有君而世明，授賢則民興效而化乎道。不禪而能化民者，自生民未之有也」，高舉「義」旗。

子思對孔子留下的理論問題和時代問題作出了全面回答。由孔子重仁到郭店儒簡的重義，再到孟子的仁義並重，正體現了由孔子、曾子、子思到孟子的先秦儒家與時俱進的偉大理論勇氣。「勇」的概念也並沒有被子思淡化，如果沒有堅韌不拔的毅力和敢爲天下先的勇氣，「仁義」就無法實現。孔子說「見義不爲，無勇也」[3]，「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」[4]。曾子曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」孔子曰：「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。」[5]郭店儒簡《緇衣》曰「君子言有物，行有格，此以生不可奪志，死不可奪名。」《性自命出》也說「君子執志必有夫廣廣之心，出言必有夫柬柬之信」，「凡憂患之事欲任，樂事欲後」。不難發現孔子、曾子、子思的剛強意志一脈相傳。《孔叢子・抗誌》記載子思回答曾子之子曾申曰：「與屈己以富貴，不若抗志以貧賤。屈己則制於人，抗志則不愧於道。」這與郭店儒簡《魯穆公問子思》所反映子思「恆稱其君之惡」的忠臣之道完全相同。孟子進一步把這種忠臣之道發展爲具有普遍意義的君子人格。「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志，與民由之；不得志，獨行其道。」「富貴不能婬，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」

[1] 席盤林：《論魯穆公變法中的子思》，《齊魯學刊》2002 年第 1 期。（原註）
[2] 此段文字又見於《孔子家語・本命》篇。（原註）
[3] 《論語・爲政》。（原註）
[4] 《論語・衛靈公》。（原註）
[5] 《論語・子罕》。（原註）

孟子倡導的剛毅人格和由此發展而成的永不屈服的民族精神，是中華民族最爲寶貴的精神財富。

「仁」是一切美德的基礎，其重要地位不必多言。從孔子到孟子的儒者一直以「仁」作爲最重要的道德[1]，禮是外在的言行規範。但是，哪怕外在的表現再好，衹要不是發自內心真誠的反映，就毫無意義可言。《性自命出》說「凡人僞爲可惡也」，就是強調禮內在的義。所以，子思眼中的「禮」也要通過「智」來內化。「智」是人內心固有的智力因素，衹要發揮心思考的作用，對人的心性進行必要的磨練，就能實現「仁」「義」「禮」，以至到達「聖」的理想高度。《五行》「智弗思不得」，「智之思也長，長則得，得則不忘」。此處的「長」可以從《性自命出》的「長性者，道也」來理解。智的思長了以後，才能得道，道就是《五行》的「仁義禮智」的「人道」。

子思德之五行內化的途徑是思，而思應該是主體獨立思考的過程。《五行》簡文「能爲一，然後能爲君子，君子慎其獨也。」「慎獨」的表述又見於《大學》《中庸》。對「慎獨」的理解眾說紛紜[2]，我們認爲「慎獨」在三篇著作中的內涵基本一致，都是對以「思」爲途徑的修身方法的精煉概括，是子思對曾子思想的繼承。[3]它的含義大致有三：

其一，君子修身的高度自覺性。無論身在何處，獨自一人還是在眾人面前都要堅持做到自覺修身，即做到「能爲一，然後能爲君子」。

其二，不爲外界所干擾的專注性。精神要專一，充分發揮理性思維的作用，苦思冥想，反躬自省，淨化靈魂，達到忘我之境界，即「樂」的境界，才能頓悟以達德。這是一種修養工夫，佛教的參禪與之類似。

其三，始終如一的恆常性。朝三暮四、毅力薄弱者絕不可能達到「慎獨」的要求。《五行》簡文「君子慎其獨也，君子之爲善也，有與始，有與終」。善始善終方能爲善。

詩和樂對於仁義禮智聖的內化具有獨特的意義。[4]郭店儒簡重樂教在《性自命出》《五行》中有明確的體現。「受詩樂感化而和諧融洽的社會具有一種同步的節奏。在這樣的社會裡，人民之間的互動猶如對熟悉的歌曲舞姿產生的深契於心的回應，好似一種自然的流動。」[5]《五行》「金聲玉振」與《孟子・萬章》都把演奏完美音樂的全過程，比喻君子的修身成德的過程。《尊德義》「德之流，速乎置郵而傳命」，《孟子》也有同樣的表述。看來，把德比喻爲樂才能以流動的方式到達心中，是思孟的相同看法。子思已經覺察到「喜怒哀樂」之氣的作用。孟子把氣作爲德流動的載體，提出養「浩然之氣」的剛毅人格論。後來，宋儒把養氣作爲養心的方式，是對先秦儒家思想的直接詮釋。

上海藏簡《孔子詩論》也支持了「詩樂」在修德中的作用。李學勤先生認爲上海簡《詩論》篇開頭三句中從「吝」之字讀爲「隱」。在郭店儒簡《性自命出》篇第 48 簡上有一個只比《詩論》簡少一「阜」字形旁的字，根據字形和文意，可確鑿地隸定爲「隱」。由此而言，《詩論》篇的開頭應作「詩無隱志，樂無隱情，文無隱……」。[6]子思、孟子重視《詩》《樂》與他們的人性論和教化思想有著直接的關係。

㈣「孟子和之」

《孟子・盡心下》記載：「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」這是孟子和子思五行說的明顯表現。孟子對子思的五行，在繼承的基礎上也有所發展：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也」。子思以仁爲起點，把禮義通過智內化爲人心中之德，使凡人具備最起碼的人道。孟子的四端說，沿著子思仁義禮智內化的思路，直接說仁義禮智存在於心中，衹要思就能得來。由此來說，孟子的人性論已經把仁義禮智坐實在心中，人道的善先天就有。所以說，孟子的人性論屬於性善論。從子思仁義禮智的內化到

---

[1] 羅新慧在《郭店楚簡與儒家的仁義之辨》一文中認爲，郭店楚簡的仁的意義較之孔子時代有所降低，對「義」的重視上升了。（參見《齊魯學刊》1999 年第 5 期）誠然，郭店楚簡提陞「義」的地位，但並沒有降低仁的意義。以仁爲基礎，提陞「義」正是子思對孔子思想的發展。我們要以發展的眼光來看待思想史的發展。（原註）

[2] 梁濤：《郭店竹簡與「君子慎獨」》，《光明日報》，2000 年 9 月 15 日曆史週刊。（原註）

[3] 曾子慎獨的修身思想可能受到晏子的影響。《晏子春秋・內篇雜上》中記載曾子將行，晏子贈言給曾子：「嬰聞汩常移質，習俗移性，不可不慎也。」由此看來，曾子慎獨思想的來源與齊國的晏子有密切關系。（原註）

[4] 饒宗頤先生對詩樂與德的關係有專文論述，見《從郭店楚簡談古代樂教》《詩言志再辨——以郭店楚簡資料爲中心》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社，2000 年。（原註）

[5] 杜維明：《道・學・政》第 5 頁，上海人民出版社，2000 年。（原註）

[6] 餘瑾：《清華大學簡帛講讀班第十九次研討會綜述》，簡帛研究網：www.bamboosilk.org，2002 年 1 月 23 日。（原註）

孟子把仁義禮智固爲性善之端的路徑來看，性善論是儒家人性論發展的必然結果。

「聖」這一完美的榜樣無疑對凡人具有巨大的教化感召力。但「聖」的高遠性在孟子那裡有所降低，他說「人人皆可爲堯舜」。孟子時代，教化與修身的外在環境更惡劣。孟子的性善論和聖地位的降低，目的是以此來降低教化與修身的難度。子思重神秘天道的理論色彩，在孟子那裡已經淡化了許多。儒家由孔子發其端，經歷了以曾子、子思爲主幹儒者的理論探索，到孟子時代，已經完成了理論體系的建構。具體表現在以下幾個方面：

第一，孔子以積極入世爲其思想的著眼點，最關心的是如何建立秩序井然的道德政治，以此開創了後世儒家論述的幾乎所有問題。

第二，曾子最大的貢獻是把孝作爲仁的基礎，以內省修身爲路線理論，爲子思把仁義禮智聖內化作了鋪墊。

第三，子思以孔子晚年思想的轉向爲出發點，在繼承孔子、曾子思想的前提下，以探討人性論爲基礎，以天人合一爲理論依據，借用當時流行甚廣的具有神秘色彩的自然五行，把仁義禮智的人道與聖的天道相結合，以天地間的陰陽對立統一的辯證關係來解釋人道。如果說《五行》是自然五行觀念的體現，那麼《六德》則是陰陽用於人道的最好表達。《六德》「夫婦、父子、君臣」六位和《易傳》天地化生萬物以至人道的次序一致。

第四，孟子把仁義禮智的人道固定爲人的四端（但還不是人固有的道德，把道德說成人固有之德的是宋儒），祇要思就能得到。思的難度較子思之時有所降低。這種儒家簡易成聖的思想類似於道家的簡易成僊和後世禪宗的簡易成佛。

子思堅持以仁爲本，仁義並重，孟子亦是如此。他仁義并舉，以仁爲「安宅」，以義爲「正道」，全面闡發了其仁政思想。從這一點說，孟子的思想又回到孔子提出「爲政以德」的道德政治論上。這種思想的回復不是簡單地重複，而是經過了曾子、子思的努力，在更高層次上的前進，否定之否定的發展。孟子對孔子推崇備至的核心原因就在於，他發現了孔子思想中永垂不朽的閃光點：穩定的群體秩序、和諧的社會發展。後世「孔孟」相提並論是有道理的。孟子把儒家思想闡釋爲和諧的「王道」政治、普世意義的個人修身理論、剛毅勇猛的君子人格、以成就「內聖」來成就「外王」的理想。

孟子德之五行較之子思五行說而言，其神秘性有所下降。孟子的政治生涯與孔子極其相似，他周遊列國，同樣得不到諸侯的重用。孟子以後，五行說被鄒衍繼承。

㈤荀子的批評

《史記・孟子荀卿列傳》載：「鄒衍，後孟子。鄒衍睹有國者益婬侈，不能尚德，……乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，……稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲……然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施，始也濫耳。」子思、孟子的五行說主要針對人的教化和修身，以此作爲道德政治的基礎。鄒衍進一步把思孟德之五行和金木水火土的自然五行相結合，應用到整個社會歷史領域，使政權的變革也具有神秘性和合法性。鄒衍向子思思想神秘性的回復，使他的「五德終始說」在當時的齊國、魏國、趙國、燕國深受歡迎與禮遇。[1]

荀子和思孟的相同點在於，他也「法先王」，主張以「禮樂」治國。但他不贊成思孟把外在的「禮」內化爲心中的德。據《史記・孟子荀卿列傳》記載，荀子「年五十始來遊學於齊，鄒衍之術迂大而閎辯」，荀子雖然「三爲祭酒」，但「齊人或讒」。在這樣的背景下，楚春申君對荀子有知遇之恩，「以爲蘭陵令」。春申君以誠待人，卻導致殺身之禍。「春申君死而荀卿廢。」荀子的這些經歷，使他認識到一味地內化「禮」而不重視其外在的強制功能，就不足治人和國家。於是，「荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道而營於巫祝，信譖祥，鄙儒小拘，如莊周等又滑稽亂俗，於是推儒、墨、道德之行事興壞，序列著數萬言而卒。」鄒衍之學雖重陰陽，卻與後來陰陽家純粹言災異陰陽不同者在於，其要歸止於「仁義」。[2]荀子對鄒衍之學的不滿，而由鄒衍上溯到孟子、子思，「子思唱之，孟軻和之；世俗之溝猶瞀儒，嚾嚾然不知其所非也，遂

[1] 郭梨華：《竹簡〈五行〉的「五行」研究》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社，2000 年。（原註）
[2] 郭梨華：《竹簡〈五行〉的「五行」研究》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社，2000 年。（原註）

受而傳之，以爲仲尼、子游爲茲厚於後世，是則子思、孟軻之罪也」。《荀子・非十二子》又載非子夏、子游之儒：「正其衣冠，齊其顏色，嗛然而終日不言是子夏氏之賤儒也。偷儒憚事，無廉恥而嗜飲食，必曰君子固不用力，是子游氏之賤儒也。」可見，荀子對思孟的批評態度是溫和的，要比他稱子游、子夏、子張爲「賤儒」輕得多。這是否隱含著荀子與思孟的分歧並不大？荀子眼中的思孟要比子夏、子游更能把握孔子之道。荀子也大量吸收了思孟的思想爲己所用。郭店儒簡的子思之學自然與荀子也有一定的關聯。[1]

六、結語

通過以上主要對郭店儒簡《性自命出》與《五行》篇思想的分析，不難看出：《性自命出》直接回答了孔子提出的「與命與仁」人性論依據，爲孔子「仁學」奠定了堅實的理論基礎。子思的君臣關係論、道德政治論都以他的人性論爲根源。《性自命出》是沿著孔子、曾子內省修身的理路發展的結果，它的作者祇能是子思。《性自命出》的人性論直接被《中庸》吸收。從《性自命出》和《中庸》思想的一致性來看，子思創作《性自命出》的年代要早於《中庸》。

子思所處的時代，五行說已經滲透到社會生活的各個方面，把當時極具影響力的五行說應用於修身與教化是時代的要求。子思以傳統五行說爲框架，以孔子對《洪範》的論述爲依據，直接以曾子的五行說爲來源，創立了自己的五行說。五行說既具有實踐性，勸導普通人踐行人道，又具有感召力，在實現人道的前提下，向天道邁進。從而，爲儒家修身、教化理論找到一種終極的依靠，使人的價值具有無限的張力。子思把德行內化的傾向被孟子所發展，孟子的性善論以《性自命出》和《五行》爲基礎。

徐復觀認爲，孔子性與天命融合的依據就是「仁」。[2]子思的理論源於對人性的深刻體認。人性論是子思儒家理論的基礎；修身與治世是子思儒家理論的現實應用；人性與天道相結合，是子思理想的最高追求。從子思思想的出發點和歸宿來看，始終貫穿著一個「仁」字。子思心中的人以「仁」爲本，修身不斷完善自我，又具有倫理親情和道義。個人與社會緊密地聯繫在一起。子思在踐行「仁」的過程中，始終堅持「義」，從而，使子思獨立的人格尊嚴突顯出來，不符合「仁義」的事不做，即使國君來請，也無濟於事。子思的剛風傲骨不正是中國民族精神的脊樑嗎？！《漢書・藝文志・諸子略》評價儒家曰：

儒家者流，蓋出於司徒之官。助人君，順陰陽，明教化者也。游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，於道爲最高。

此段文字是對孔子之後，以子思、孟子爲中心儒者的高度概括。在郭店儒簡中《緇衣》《成之聞之》《尊德義》《六德》是典型「助人君」的政論文。《五行》以天道的陰陽五行爲背景，來建構德之五行的人倫道德，是子思「順陰陽」的表現。至於「明教化」則在所有的簡文中都能看到。

孔子的學說還主要是針對治世與教化，由曾子、子思到孟子，逐漸發展爲具有普遍意義的思想學說，君可以之爲治國安邦的指導思想，民可以之爲修身進德的精神依靠。儒家的教化更有說服力，儒家的君子人格修養更具有普遍意義。

郭店儒簡子思之學承孔子聖脈，接曾子之論，融道家所長，在思想文化空前繁榮的戰國時代彙集成流，對中國文化所能涉及的基本問題展開充分的論證。尤其是子思把儒家所想所做的一切建立在對人性論的深入挖掘、對天道觀的高遠探求的基礎之上，從而使儒家思想具有理論的深遠性和實踐的可操作性。到了孟子那裡，形成了完整的儒家理論體系。

子思通過對孔子的言語和《詩》《書》的闡釋來表達自己的思想。這種看似表面上連續性的學術傳承，其實是以傳承爲「文」、以發展爲「質」。孔子對古代文化「述而不作」的精神也爲子思所繼承。由此形成了中國文化傳承的基本特徵，即對權威的敬畏和對經典的闡釋。子思的儒學思想綜合起來，可以概括如下：仁爲基本原則，義爲發展道路，智爲內在源泉，禮樂爲根本保障，六經爲教化工具，勇毅爲主要特徵，聖爲終極目標。

---

[1] 有學者據此稱郭店楚簡的思想位於孔子、荀子之間。張茂澤：《〈性自命出〉篇心性論大不同於〈中庸〉說》，《人文雜誌》2000 年第 3 期。（原註）

[2] 徐復觀：《中國人性論史 先秦篇》，上海三聯書店，2001 年。（原註）

綜上所論，子思對孔子以後的儒家思想的傳承功不可沒。孟子的思想直接來源於子思。孔子選擇了子思，歷史選擇了子思。「述聖」子思在中國學術史、思想史上的地位應該得到我們的充分重視。

緒言：《中庸》之由來與「中庸」之思想源流

「四書」之一的《大學》乃先聖孔子晚年得意弟子之一的曾子所著，是曾子對其先師孔子平生思想的一次集中總結與系統昇華之作。曾子的道統傳承人、孔子唯一的孫子——孔伋（字子思）所著的《中庸》，是對其爺爺孔子和師長曾子之思想的又一次集中總結與系統昇華。簡言之，曾子的《大學》建基於孔子的思想之上，建基於孔子一生的言行錄——《論語》之上，故欲深入理解曾子之《大學》，宜先瞭解《論語》和孔子之生平與基本理念，爾後來學習《大學》，更易得其門而入。同理，因《中庸》是對《大學》和《論語》以及上古遺著——「六經」的總結與昇華，故先對這些偉著有一些基本的趣入後再來研學《中庸》，更爲適宜。

2015 年復旦大學出版社出版了我的第一部儒家著作《〈大學〉廣義》，本著則是建基於《〈大學〉廣義》之上，是對《〈大學〉廣義》一書內在邏輯的延伸與昇華，故本人強烈建議，首先品玩且會心於《〈大學〉廣義》之後，再來研學本著爲宜。《〈大學〉廣義》如同一部著作之上卷，本著如同其下卷。如果能參閱更多我的其它著作，則對閱讀本著更有助益。

《中庸》一書與儒家的另一部重要著作《大學》同出自《小戴禮記》[1]，是《小戴禮記》四十九篇中的第三十一篇。《小戴禮記》又名《小戴記》，由漢宣帝[2]時戴聖[3]根據歷史上遺留下來的一批佚名的儒家著作合編而成。南宋朱熹[4]將《小戴禮記》中的《中庸》與《大學》兩篇抽出，與《論語》和《孟子》合爲《四書》[5]，並分別爲之註釋，名曰《四書章句集註》。

朱熹在《中庸章句序》中曰：「《中庸》何爲而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。」說子思因爲「憂道學之失其傳而作」《中庸》，此說顯得籠統。司馬遷[6]在《史記・孔子世家》中載：「孔子生鯉，字伯魚。伯魚年五十，先孔子死。伯魚生伋，字子思，年六十二。嘗困於宋。子思作《中庸》。」至於孔伋爲何「困於宋」？司馬遷沒有說明。此事在《孔叢子・居衛第七》中有詳述，曰：「子思年十六，適宋，宋大夫樂朔與之言學焉。朔曰：『《尚書》虞、夏數四篇，善也；下此以訖於秦、費，效堯舜之言耳，殊不如也。』子思答曰：『事變有極，正自當耳。假令周公堯舜更時易處，其書同矣。』樂朔曰：『凡書之作，欲以喻民也，簡易爲上，而乃故作難知之辭，不亦繁乎？』子思曰：『《書》之意兼復深奧，訓詁成義，古人所以爲典雅

---

[1] 《小戴禮記》是戰國至秦漢年間儒家學者解釋說明經書《儀禮》的文章選集，是一部儒家思想的資料彙編，其中多數篇章可能是孔子的七十二名高徒及其學生們的作品，還兼收了先秦的其它典籍。

《小戴禮記》的內容主要是記載和論述先秦的禮制、禮儀，解釋儀禮，記錄孔子和弟子們的問答，記述修身做人的準則。實際上，這部九萬字左右的著作內容廣博，門類雜多，涉及政治、法律、道德、哲學、歷史、祭祀、文藝、日常生活、曆法、地理等諸多知識，幾乎包羅萬象，集中體現了先秦儒家的政治、哲學和倫理思想，是研究先秦社會的重要資料。

漢代把孔子定的典籍稱爲「經」，把弟子們對「經」的解說名爲「傳」或「記」，《禮記》因此得名，即對「禮」的解釋。到西漢前期《禮記》共有 131 篇。相傳戴德選編其中 85 篇，稱爲《大戴禮記》；戴聖選編其中 49 篇，稱爲《小戴禮記》。東漢後期大戴本不流行，以小戴本專稱《禮記》，和《周禮》《儀禮》合稱「三禮」。

[2] 漢宣帝劉詢（前 91—前 49 年），字次卿，西漢王朝第十位皇帝（前 74—前 49 年在位），漢武帝劉徹曾孫，戾太子劉據之孫，孝宣之治的開創者。元平元年（前 74 年），受封爲陽武侯，隨後即帝位。本始二年（前 72 年）聯合烏孫國大破匈奴，使匈奴呼韓邪單于率眾來朝稱臣。神爵二年（前 60 年），平定西羌，正式將西域納入大漢版圖。黃龍元年（前 49 年）十二月，劉詢因病崩於未央宮，葬於杜陵，謚號孝宣皇帝，廟號中宗。

[3] 戴聖，西漢官員、學者，漢代今文經學的開創者。生卒年不詳，字次君，世稱小戴，西漢梁（郡治在今河南商丘）人。戴曾任九江太守，平生以學習儒家經典爲主，尤重《禮》學研究。與叔父戴德及慶普等人曾師事經學大師後蒼，潛心鑽研《禮》學。三人苦心鑽研，各有所得，逐步形成自己的學說體系，成爲《禮》學大師。

[4] 朱熹（1130—1200 年），字元晦、仲晦，晚稱晦翁，又稱紫陽先生、紫陽夫子，謚「文」，故稱「朱文公」，學者尊稱其爲「朱子」。南宋徽州婺源縣（今江西省上饒市婺源縣）人，生於福建路南劍州尤溪縣（今福建省三明市尤溪縣）。十九歲中進士，歷高宗、孝宗、光宗、寧宗四朝。講學於建陽雲谷「晦庵」草堂，理宗賜名「考亭書院」，故世稱「考亭學派」，又因其別號「紫陽」，亦世稱「紫陽學派」。南宋理學家，程朱理學集大成者，開創理學，研究哲理。校訂的《大學》《中庸》《論語》《孟子》四書成爲後代科舉考試的標準教材。

[5] 《四書》分別出於早期儒家的四位代表性人物孔子、孟子、子思、曾參，所以稱爲《四子書》（也稱《四子》），簡稱爲《四書》。1190 年（南宋光宗紹熙元年），南宋著名理學家朱熹在福建漳州將《禮記》中《大學》《中庸》兩篇拿出來單獨成書，將《大學》《中庸》和《論語》《孟子》合爲《四書》，把《四書》作爲一套經書刊刻問世。這位儒家大學者認爲「先讀《大學》，以定其規模；次讀《論語》，以定其根本；次讀《孟子》，以觀其發越；次讀《中庸》，以求古人之微妙處。」並曾說「《四子》，《六經》之階梯」（《朱子語類》）。朱熹著《四書章句集註》，具有劃時代的意義。漢唐是《五經》（《易經》《尚書》《詩經》《禮記》《春秋》）時代，宋之後是《四書》時代。作爲儒家學派的經書，《四書》不僅保存了儒家先哲的思想和智慧，也體現出早期儒學形成的壇遶軌跡。它蘊含了儒家思想的核心內容，也是儒學認識論和方法論的集中體現。因此，《四書》在中國思想史上產生過深遠的影響。

陳來先生在其《〈中庸〉的地位、影響與歷史詮釋》中說：「朱子成功促進了儒學從『五經』到『四書』研究的轉變。朱子認爲『四書』是儒學的精華，他繼承二程的理學思想，爲《中庸》學開了新的方向，即《中庸》詮釋中的心性之學和以『道心惟微』爲核心的道統論。」

[6] 司馬遷（約前 145？—前 90 年？），字子長，西漢偉大的史學家、文學家、思想家，所著《史記》是中國第一部紀傳體通史，被魯迅稱爲「史家之絕唱，無韻之離騷」。

也。昔魯委巷亦有似君之言者，伋答之曰：「道爲知者傳，苟非其人，道不貴矣。」今君何似之甚也！』樂朔不悅而退，曰：『孺子辱吾。』其徒曰：『此雖以宋爲舊，然世有仇焉，請攻之。』遂圍子思。宋君聞之，駕而救子思。子思既免，曰：『文王厄於羑裡作《周易》，祖君屈於陳蔡作《春秋》，吾困於宋，可無作乎？』於是撰《中庸》之書四十九篇。」

《孔叢子》是一部相當於「孔家雜記」的書，主要記述從戰國初期到東漢中期十幾位孔子後代子孫的言語行事，時間跨度近六百年，涉及的內容廣泛而豐富，對於瞭解漢以前孔子世家的發展、演變以及一些著名人物的嘉言懿行、家學傳授等等，有著重要的文獻價值。《孔叢子》舊題爲孔鮒[1]所譔。現存的版本有七卷和三卷兩種，篇數皆爲二十三篇，兩種傳本除分卷不同外，並無太大差異。在中國歷史上，衹有《孔叢子》一書詳細記述了孔伋著《中庸》之緣起與地點。至此才把子思著《中庸》之動機和緣起講清楚了。

最初記載《中庸》及其作者的是《史記》：「子思作《中庸》」。但《史記》並沒有說《中庸》有多少篇章。至《孔叢子》才首次記載：「於是撰《中庸》之書四十九篇。」西漢戴聖收進其所編譔的《小戴禮記》的《中庸》爲一整塊文章，並無篇目。至唐代的李翺[2]《李文公集・復性書》載：「子思著《中庸》四十七篇，傳於孟軻。」李翺的「四十七篇」與孔鮒所言的「四十九篇」是什麼關係，不得而知。現在我們所看到的《中庸》三十三章乃朱熹所編排。朱熹的三十三章與李翺的「四十七篇」是什麼關係，與孔鮒的「四十九篇」又是什麼關係，同樣不得而知。自朱熹將《中庸》編定爲三十三章後，其編定的《中庸》被延用至今，再無改動。

最初爲《中庸》作注者是鄭玄[3]，著有《禮記正義》。此書將《小戴禮記》所收文章全部註釋了，因《中庸》爲其中之一篇，故也一并注之。此爲史上註釋《中庸》之首。自鄭玄註《禮記》後，《禮記》的學術地位迅速上升，很快與《儀禮》《周禮》并稱爲「三禮」。

《三國誌》卷十三《魏書・鍾繇華歆王朗傳》載：「初，肅善賈、馬之學，而不好鄭氏，采會同異，爲《尚書》《詩》《論語》《三禮》《左氏》解，及譔定父朗所作《易傳》，皆列於學官。」自魏文帝始，「三禮」第一次列於學官。《禮記》爲「三禮」之一，自然也列於學官，成爲官方欽定的天下學士考學晉身之教材，爲官學的組成部分。

到了唐代有《五經正義》的刊行，由國家正式頒佈天下。《五經正義》，其中《禮》就是指《禮記》，不是《儀禮》，也不是《周禮》。也就是說漢人稱爲「三禮」的典籍裡面，衹有《禮記》在這時正式確立爲經。也可以說，到了唐朝，到《五經正義》的時代，《禮記》正式陞格爲經。與此同時，《中庸》就隨著《禮記》地位的提陞，變成整個經學裡面非常重要的一個文獻。

……

科舉考試最高是賜進士及第，從北宋太宗時候開始，皇帝往往要賜文給進士。如太宗皇帝賜給進士及第的就是《禮記・儒行篇》，他們認爲在個人修身方面《儒行》有很重要的作用。可是到了仁宗皇帝的時候改爲賜《中庸》，還要宰相在堂上高聲宣讀。賜進士及第《中庸》，然後受賜者回家後要把它作爲座右銘寫在牆上。這是風向性的，皇帝賜《中庸》，當然士子都要學習《中庸》。

---

[1] 孔鮒（前 264？—前 208 年），本名鮒甲，字子魚，魯國曲阜（今山東曲阜）人。秦末儒生，孔子八世孫。博通經史，文采絕妙，善論古今。居於魏國，與魏國名士張耳、陳餘友好。陳勝在陳郡（今河南淮陽）稱王后，曹咎大力推薦孔鮒（陳人或稱子鮒，或稱孔甲），任爲博士。秦始皇統一中國後，孔鮒不仕，令其弟子叔孫通出仕秦朝，後召爲魯國文通君，拜少傅。

秦始皇三十四年（前 213 年），宰相李斯始議焚書之事，魏國人陳餘告訴他：「秦將滅先王之籍，而子爲書籍之主，其危哉！」他回答說：「吾爲無用之學，知吾者惟友。秦非吾友，吾何危哉？吾將藏之，以待其求；求至，無患矣。」遂收其家所藏《論語》《尚書》《孝經》等書，藏於舊宅的牆壁中，而後隱居嵩山，教弟子百餘人。陳勝領導農民起義，他也從軍反秦，爲博士、太師，留在身邊，以備諮詢。後由於陳勝不能聽取規諫，以致起義形勢直轉而下，導致最終失敗，最後在與秦將章邯的戰鬥中戰死，卒年五十七歲。

《論語》《尚書》《孝經》《逸禮》等書，在秦朝末皆已失傳。漢景帝時，破孔宅舊壁，遂得見孔鮒所藏之書，皆古文，被稱爲「壁經」或「古文經」。（參見李玉安、黃正雨編著：《中國藏書家通典》，香港：中國國際文化出版社，2005 年，第 5—6 頁。）

[2] 李翺（772—841 年），字習之，唐德宗貞元年間（785—804 年）進士，曾歷任國子博士、史館修撰、考功員外郎、禮部郎中、中書舍人、桂州刺史、山南東道節度使等職。追隨韓愈，曾闡釋韓愈關於「道」的觀念，強調文以明道。他還主張反佛、「復性」，發揮《中庸》「天命之謂性」的思想，主張性善情惡說，認爲成爲聖人的根本途徑是復性，作《復性書》三篇，論述「性命之源」等問題。

[3] 鄭玄（127—200 年），字康成，北海高密（今山東省高密市）人，東漢末年儒家學者、經學大師。少時習《易經》《公羊傳》，有「神童」之稱，十八歲任鄉嗇夫，曾爲鄉佐。北海國相杜密十分器重他，永壽三年（157 年），薦入太學，師從京兆第五元先、陳球。延熹三年（160 年），與盧植同拜馬融爲師，學習古文經學，又嘗遊學於幽、並、兗、豫諸州。因黨錮事件而被禁，專心著述。後又博通今文經學，遍注群經，乃爲漢代集經學之大成者，世稱「鄭學」。善飲酒，可飲一斛。官渡之戰時，在袁紹逼迫下隨軍而行，到元城（今河北省大名縣境）病危，至六月病逝。代表作品有《天文七政論》《中侯》，爲《論語》《周易》和《小戴禮記》等作注。

在仁宗給進士及第賜《中庸》之前的十幾年，北宋真宗時代的省試已經開始用《中庸》命題。如范仲淹的省試答題就是「自誠明謂之性」，他也專門寫過論「率性誠明」。這個風氣從真宗到仁宗已經形成，非常倡導對《中庸》的學習。當時的儒學者像范仲淹，他不僅在考試裡邊答過《中庸》的卷子，還專門寫過與《中庸》思想有關的論文。所以《中庸》在當時很受重視。北宋道學家張載年輕的時候，很喜歡討論兵法、研究兵書，關心國家邊境的安全。那時候，范仲淹在陝北做官，張載就上書去拜見范仲淹，陳述他有關西北用兵的一些主張，結果范仲淹讓他回去好好讀《中庸》。范仲淹讓張載好好讀《中庸》，這不是無緣無故的，不應理解爲個人的一種偏好，而是說明這個時代，《中庸》受到大家的普遍重視。但這也有一定的政治背景，就是皇帝親自來推行。所以到理學家程頤評論以前賜《儒行》，說「《儒行》全無義理」。顯然，他是爲仁宗賜《中庸》叫好，認爲《儒行》沒什麼義理，《中庸》才講義理。

……

在宋代儒學，《中庸》很重要，對道學家更爲重要。首先我們看宋初三先生中的胡瑗，他就有《中庸義》；道學的同路人、廣義的道學裡有重要地位的司馬光，也寫過《中庸廣義》；張載的學生呂大臨寫過《中庸解》一卷。到了南宋，二程的門人游酢、楊時，都寫過《中庸解》。游酢寫的《中庸解》是五卷，楊時是一卷，他們都是程門的大弟子。朱熹的朋友石墪，重寫過《中庸輯略》，朱熹本身也參與了一些《中庸輯略》完善的工作。除了這些現成的著作，理學家裡邊，像二程的老師周敦頤，他雖然沒有寫過《中庸解》，但是《通書》裡面貫穿了《中庸》「誠」的思想，所以有人以前也說過，「《通書》者《中庸》之註腳」[1]。道學之《中庸》，貫穿於宋元明清四代，歷代的理學家大都有關於《中庸》的註解。所以一直到清代傳下來，大概有幾百種《中庸》的註解。如果以晚清作爲截止的一個節點，那麼最後一個就是康有爲的《中庸解》。所以宋明歷代的理學家和儒學大家，應該說都有《中庸解》這樣的著作，足見其影響之廣之大。

到了南宋，二程的弟子都寫了《中庸》的著作，當然這些也都貫徹了二程對《中庸》的理解。二程的理解，後來被朱熹概括爲三句話。第一句話，說「不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道。庸者，天下之定理」[2]。這是講什麼是中，什麼是庸。首先從字義上講，然後從哲學上講。「不易」就是常。這是二程關於中庸思想的第一句話。第二句話，「此篇乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子」[3]。這句話就講《中庸》在孔門道統裡面的地位。首先，它是孔門傳授心法，是孔門專門講治心之法，那就是說它的重點不是治國理政，而是修心修身，但也不是像佛教所講的祇是修身的，它是從心上做起。子思寫了此書，傳授給孟子[4]，所以孟子思想裡面也有中庸的思想。第三句話，說「其書始言一理，中散爲萬事，末複合爲一理。『放之則彌六合，卷之則退藏於密』，其味無窮，皆實學也」[5]。朱熹寫《中庸章句》，在前面先把二程的話列出來，作爲《中庸》總的思想的發明。《中庸》首章「始言一理」，總的講天道、天命、天理；「中散爲萬事」，講很多具體的東西；最後合起來，又講天道、天命。所以「放之則彌六合」，它可以包羅萬象，各種各樣具體的事情全部講到了；收起來，它就是一理，就是《中庸》首章所講的原理。

接下來就是朱熹了，朱熹著有《中庸章句》。先是他的朋友石墪寫了《中庸輯略》，朱熹不是很滿意，替他也做了一些完善的工作。在此前後，朱熹自己作了《中庸章句》。他早年就開始關心《中庸》，很早就寫成了《中庸章句》。但是《中庸章句》真正拿出來給大家看，公開刊行，那是到他五十九歲，快六十歲的時候。同時，拿出來的還有他寫的另一本，配合《中庸章句》所寫的，叫《中庸或問》。《中庸章句》是對《中庸》一字一句做註解，《中庸或問》是對章句中每一句話，爲什麼這麼解釋，作出理論上的說明。這個說明若都寫在註解裡邊太複雜了，太繁瑣了。因爲章句註解本身是要給大家做一個教本、做教材的，最好比較簡明。那在章句這裡之所以這麼寫，不那麼寫，其中的理由，需要用另一本書把它講清楚，這就是《中庸

---

[1] 熊道琛：《鍾祥縣誌》卷 21，民國 26 年版，第 8 頁。（原註）

[2] 〔宋〕朱熹：《大學中庸章句》，北京：中國社會出版社，2013 年版，第 22 頁。此句爲朱子引程子原話。（原註）

[3] 《大學中庸章句》，第 22 頁，此句爲朱子語。（原註）

[4] 孟子（約前 372—前 289 年），名軻，字子輿，鄒國（一說山東省鄒縣東南，另說河南商丘）人，有人認爲鄒國是魯國的附屬國，也有人說孟子是魯國人。戰國時期偉大的思想家、政治家、教育家，儒家學派主要代表之一。在政治上主張法先王、行仁政；在學說上推崇孔子，反對楊朱、墨翟。孟子繼承并發展了孔子的思想，被後世尊稱爲亞聖。其著有《孟子》一書，屬語錄體散文集，是孟子的言論彙編，由孟子及其弟子共同編寫完成。他提倡仁政，提出「民貴君輕」的民本思想，遊歷於齊、宋、滕、魏、魯等諸國，希望追隨孔子推行自己的政治主張，前後歷時二十多年。但孟子的仁政學說被認爲是「迂遠而闊於事情」，而沒有得到實行的機會。最後他退居講學，和他的學生一起，「序《詩》《書》，述仲尼之意，作《孟子》七篇」。

[5] 《大學中庸章句》，第 22 頁，「放之則彌六合，卷之則退藏於密」爲程子語。（原註）

或問》。更重要的就是五十九歲，他把《中庸章句》《中庸或問》正式拿出來了。過了兩年，到他六十一歲，到漳州做知府，這一年，他做了一件大事，就是把《論語》《孟子》《大學》《中庸》合刊，刊印了合刊本，命名爲「四書」。朱熹對四書的註解就叫《四書章句集註》。《大學》和《中庸》，他寫的是《大學章句》和《中庸章句》；《論語》《孟子》，他寫的是《論語集註》和《孟子集註》。合起來就是《四書章句集註》，從此就有了「四書」的概念。

元代以後，用朱熹對四書的解釋出題，用《四書章句集註》作標準的參考書。在儒家的經典學裡面，四書就成了一個新的經學體系。它在科舉和社會文化，包括在宋元明清儒學發展史上，其地位應該說超過了五經。唐代以前，大家對儒學經典主要關注的是五經。但是到了朱熹，他有一個觀點，認爲五經好比粗禾，四書好比熟飯，就是谷子帶著殼，那是粗的，得把殼去掉，最後才有精米，再做熟了，纔是熟飯。也就是說在五經的體系裡面，有好多粗糙的殼、麩子，這些都不是精華，四書是精華。他認爲四書乃「六經之階梯」[1]，人應該先學四書。從他的比喻可以看出來，學五經要費很大的勁，先把皮去掉，最後才得到一點精華，這個太費事了。從四書入手，直接可以學習到精華，就可以吃熟飯，而不是拿一大盆谷子，要去經過一個複雜的過程，最後才能吃上熟飯。所以到了元代以後，四書的地位，就超過了五經，這主要就是宋明理學的影響。而理學家，他們的思想討論，他們的教育，跟學生的談話，主要都是圍繞四書、四書中的義理、概念、詮釋來展開的。所以從南宋以後，其實北宋二程就開始，儒學的重點就已經到了四書。然後經過朱子，到元代，到明代，一直到清代，在這樣一個長達將近八百年的歷史裡，《中庸》真正變成一個獨立的經典，在儒學史、教育史、思想史上發揮了重要的作用。今天講《中庸》的歷史地位和影響，應該說，到了宋代，《中庸》終於達到了它在中國文化裡面最高的地位和影響。到了朱子，《中庸》學又開了一個新的方向。前面我們講在《易》之中道、《書》之執中、孔子論「中」「過猶不及」，這些包括鄭玄「庸，用也」，都講了對《中庸》的一些理解、傳承。那麼朱子，他一生可以說是從《中庸》入手，從關於已發、未發、中和的討論入手，到他晚年六十歲，寫定《中庸章句》，他對《中庸》的理解，可以說爲《中庸》學開了新的方向。這個新的方向是什麼呢？我們從《尚書》《周易》講起，重視執中的觀念，就是「允執厥中」。這個「執中」，代表了早期中國文明，發展政治、治國理政的一種文明。在北宋的時候，邢昺和真宗、仁宗一樣，他們對《中庸》重視的焦點，還是在九經，在治國理政的這些根本大道理。但是以朱子爲集大成和代表的道學家，他就把它轉向心性修養，這就是我們從李翱開始看到的，已經向性情說轉變。明清的中庸學可以說是宋元的延長，茲不贅述。[2]（陳來《〈中庸〉的地位、影響與歷史詮釋》）

「中」與「庸」二字最早見於儒家「六經」之一的《書經》中的《大禹謨》篇。孔子晚年結束「周遊列國」後回到故鄉魯國，整理距自己一千五百多年前至自己生世之間，上起堯、舜，下至春秋時期的秦穆公，包括夏、商、週三代的各類文史資料，共三千多篇，刪削之後得一百二十篇，編訂爲《書經》，簡稱爲《書》。這就是歷史上著名的「刪《詩》《書》，訂《禮》《樂》」。至漢代時，《書經》改稱《尚書》，意爲「上古時期的皇室文集」。《書經》大部分內容屬於當時官府處理國家大事的公務文書，是一部體例比較完備的中國最古老的皇室公文總集。

《大禹謨》是《書經》裡的一篇，是記敘大禹、伯益和舜謀劃政事的史料文集。大禹是舜的臣子，他以治理洪水建立大功，後人尊稱其爲「大禹」。「謨」者，謀也。本篇首段記敘了大禹、伯益和舜謀劃政事，所以叫《大禹謨》。需要說明的是，此處的「謨」並非指謀劃某個政治陰謀，此「謨」以現代語言表述，即政治哲學。《大禹謨》是舜和禹等幾位上古時期偉大的政治家和聖哲討論政治哲學之書。

《大禹謨》全篇一千一百多字，在中國政治史上、哲學史上、儒學史上皆影響深遠。其中對儒學和中國思想史影響最大者，莫過於其中的「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸」這段話了，「中」「庸」二字，即首現於此。在這段話中，「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執

[1] 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（七）卷第一百五，北京：中華書局，1986 年版，第 2629 頁。（原註）

[2] 關於《中庸》歷史演變之研究，以及自宋代開始的「四書」學史，近年來成爲中國思想史、學術史、哲學史、經學史等學術領域之顯學，相關論文與專著如雨後春筍。其代表者，有此處摘引的陳來先生的《〈中庸〉的地位、影響與歷史詮釋》，《東嶽論叢》2018 年 11 月（第 39 卷第 11 期）；肖永明先生和陳峰先生合著的《〈四書〉詮釋與儒學演進》，中華書局，2017 年；〔日〕佐野公治先生的《四書學史的研究》，萬卷樓圖書股份有限公司（台灣），2014 年；南懷瑾先生的《廿一世紀初的前言後語》，東方出版社，2013 年。

厥中」被引用最多，最受儒家重視，被稱爲「堯舜薪傳十六字心法」，又名「中華薪傳十六字心法」或「堯舜十六字心傳」，簡稱「中華心法」或「聖門心法」。《論語》《大學》《中庸》《孟子》以及歷代大儒修行與論學，無不自覺地建基於此，無不自發地淵源於此。聖門心法是儒家的核心與靈魂，故欲入《中庸》門徑，需從此十六字心法開始。現分別釋之：

人心惟危

全部儒學，乃至包括儒佛道在內的整個東方傳統文化，核心皆不出「心」「性」二字。這裡的「東方傳統文化」既指中國夏商週三代以來的諸子百家，也包括印度各家學說與宗派。作爲世界四大古代文明的中國文化（黃河文明與長江文明）和古印度文化（印度河文明和恆河文明），無論其在發展過程中分化出多少個學派，也無論這些學派之間是多麼的對立，但有一個共同點是它們皆堅持遵守和緊扣不放的，那就是始終圍繞著「心」「性」二字而爲學、而運思、而傳承。

《大禹謨》裡記載舜帝將「十六字心傳」傳授給大禹，但據說此「十六字心法」並非舜帝所獨創，他也是從他的先師——堯帝那裡傳承受學而來。據說堯帝也非此「十六字心法」之始創者，他也是從更早的先師那裡傳承受學而來。何人爲此「心法」之始創者？因歷史太古，已無從追溯。如此而知，此「十六字心傳」既是中國儒家思想之源頭，也是中華文明和中華聖學（聖聖相授的心性之學）之源頭。

人類歷史越是早期，其思想學說越是混同趨一，越向後來發展，越是分化獨立。在堯舜禹三代時期，約距今四千多年前，那時政統（政治哲學與政權嬗遞系統）、學統（思想文化系統）和道統（探索和踐行心性系統）是混同趨一的，是難解難分的。大約自春秋戰國開始，此三統才逐漸分化，趨向獨立，各自傳承。故知，堯、舜、禹、湯、文、武等遞相授受的「十六字心法」，既屬政統，也屬學統與道統，可謂三統之共同心法也，三統之根本大法也。

「十六字心法」第一個字是「人」。依現代人眼光來看，「人」字甚爲平常。但要知道這是四千年前，乃至五六千年前或更早的時期，於那時的先民們就已清清楚楚、明明白白地將「人」字突顯出來，將「人」從萬物中突顯出來，將「人」從一切生物中突顯出來，作爲一個與它們全然不同的特類，單獨地標示和突顯出來，從此獲得了第一個只屬於人類獨有的意識和認知——反省（超越）意識的誕生（或曰覺醒），自覺（自主）意識的誕生（或曰覺醒），主體（生命）意識的誕生（或曰覺醒）。這不僅是人類文明史上質的飛躍，也是宇宙演化史上質的飛躍，更是生命演化史上一次里程碑式的偉大事件！這一無比偉大的里程碑事件標誌著人類從此走出生物界，超越一切生物，成爲「天地之至靈」的最高貴物種，從此開始了專屬於人類的文明歷程，開始了專屬於人類的生命覺醒歷程。

華夏文明能成爲世界文明最重要的源頭之一，成爲歷史上最古老且起步就高度成熟的文明，由此可知。

人不與所有生物同類，不與萬物同屬，人只與其自己爲類，稱爲「人類」，簡稱爲「人」。既然如此，必有人之爲人的獨特之處。這「人之爲人的獨特之處」一直是儒家，乃至中國和印度文化傳統始終緊抓不放的探索主題。雖然各家對「人之爲人」的探索重點不同，途徑有異，結論各殊，但有一些基本觀念是相通的，皆一致認同人類具有了反省（超越）能力、自覺（自主）能力、對主體（生命）的覺知能力——對主體的自覺性、自發性、自然性的強烈認同——這些能力和認同，爲人類所獨有，爲所有生物和萬物所沒有。

基於人類在其獨有的反省（超越）能力、自覺（自主）能力、對主體（生命）的覺知能力等之上產生的所有意識、認知、情感、思考、覺醒、狀態、反思、想像等，以及它們之間的組合、交叉、綜合、昇華、質變等，統稱爲「人心」，簡稱爲「心」。

人類在經過最初對「人」的發現而產生的震驚和迷惑之後，迅速地展開了對人心之內涵的探索，在越來越清晰地瞭解到人類（人心）除了擁有非常強大的反省（超越）能力、自覺（自主）能力、對主體（生命）的覺知能力，以及由此延伸出來的意識、認知、情感、思考、覺醒、狀態、反思、想像等能力之外，還有一些同樣十分強大的力量——自私、懶惰、仇恨、煩惱、暴力、嫉妒、偏執、自戀、自大、愚昧、貪婪、軟弱、墮落等等，構成了「人心」的主要成分並佔壓倒性的優勢。人類在人生的大多數時候都是被這些被稱爲「負面存在」或曰「人心的陰暗面」所籠罩著和支配著。這些「人心的陰暗面」若不能被清晰地認識和有效地管

控，不僅會給相伴而在的生物和萬物帶來極大的損害，更有可能的是人類自身也將被它們帶向深淵、帶向毀滅。由是，先民們悲哀地發現：「人心惟危」。

「惟」者，一貫義，終始義，總持義，核心義；「危」在古文裡是一個象形字：人立在懸崖之上，隨時可能喪身失命。先輩們用象形字「危」來形容人心，以示天下最可畏懼者，人心也。其可怖程度，遠甚於虎狼。

包括我們每個人在內，如此「惟危」的人類，是不可救藥呢？還是超升有法呢？四五千年前以堯舜禹爲代表的聖哲們十分肯定地說：雖然人心可怖如虎狼，但並非無藥可救、無法可施，人類的希望與出路在「道心惟微」！

道心惟微

「道」的最初之義是指道路，很快就延伸出方法、途徑、法則、規矩等含義，又很快上升到指示終極存在的、形而上的本體之義。在整個中國文化裡，作爲最重要的詞語之一的「道」字，上述諸義同時並存，具體到某句中的「道」字究竟是道路義，還是法則義，還是形而上的本體義？這需要通觀其上下文來確定。

人類學家有一個共識：於人類文明之初，首出鬼神崇拜，此名之曰「原始宗教時期」。於此時期，人們信奉萬物有靈，一切皆由神靈掌控。人所能做的，唯有想盡方法來取悅鬼神，以祈求鬼神降福護佑。華夏先民雖然不可避免地經歷了「原始宗教時期」，但難能可貴的是，我們在「原始宗教時期」就已經萌發了人類的第一個理性——追問世界和人的本體（終極真相或曰終極存在），其具體表現就是三代聖王（堯舜禹）遞相授受的「十六字心法」。在此「心法」裡，沒有一點鬼神的影子，有的衹是純哲學式的對本體和終極存在的詰問，有的衹是對生命究竟意義和價值的反省。由此奠定了華夏文明的人本主義特色，塑造了華夏文明以探索生命哲學和生命科學爲主旨的趣向。

「道心惟微」之「道」，因與上句之「人」相對反，故知此「道」顯然是指形而上的、先天的、終極的、圓滿的、抽像的、意義與價值之在其自己的、生命之在其自己的本體之義。在中國文化裡，最早是以「道」字來指稱形而上之本體。至西周和春秋，「天」字的使用越來越頻繁，「天」「道」互用，皆指本體義。自先聖孔子開始，「性」字的使用越來越頻繁，以「性」來逐步取代「道」與「天」字以指稱那個形而上之本體。自孟子開始，「性」「心」時常聯用，但在孟子之前，特別是在堯舜禹時期，則是「道」「心」二字聯用。

「道」與「心」是什麼關係呢？因爲此處的「道」即是孟子所言的「性」，道與心之關係，也即性與心之關係。在我的《〈大學〉廣義》一書裡，我對心、性二者之關係及各自之諸內涵有過集中論述，摘引如下：

包括《大學》在內的整個儒學，皆爲成德之教（仁教），皆是爲仁之學也。此「教」非宗教之教，乃啟示、指引、教化之教也；此「學」非一般世間小學、俗學，或百技之學，實乃發明心性、圓滿人格、彰顯生命、成就內聖外王之學也。儒家講學化民，始終不離「心性」二字。儒家以「仁」立言立教，仁既包涵心（仁心），也包涵性（德性）。若欲明仁之義，需先徹知「心性」二字之所涵蘊：

性者，本體義。性以自己爲體，故曰「性體」。不是說除性之外還有一個東西來作爲性的體，而是性包括其自身在內，即是一切萬有之體。關於此性體，各家皆有很多異名。儒家常稱之爲「天性」「本性」「仁性」「德性」「理性」「中道」「易體」「誠體」「寂感真幾」等。道家常稱之爲「道」「自然」「無」「一」「無爲」「無名」「玄德」「眾妙之門」「太上」等。佛家於性體之異名最多，如「實際」「真如」「真理」「如來」「如來藏」「法性」「法界」「法身」「大光明藏」「佛性」「空性」「自性」「常寂光土」「大陀羅尼」[1]「涅槃」[2]等。

性者，真理義。性者，以理爲性，故名「理性」或「性理」。（因性中俱含一切理。宋明儒學因特標「性

[1] 大陀羅尼（梵文 dhāraṇī）：意譯爲總持、能持、能遮。指能令善法不散失，令惡法不起作用。後世多以「陀羅尼」代指咒語。《大智度論》卷五云：「何以名陀羅尼？云何陀羅尼？答曰：陀羅尼，秦言能持，或言能遮。能持者，集種種善法，能持令不散不失。（中略）能遮者，惡不善根心生，能遮令不生，若欲作惡罪，持令不作，是名陀羅尼。」

[2] 涅槃（梵語 nirvana）：大般涅槃或般涅槃之省稱，意爲（心性之屬性）無爲、自在、不生不滅等。佛家修行者離開人世時，許多人會尊稱他（她）們進入涅槃或圓寂。

者理也」之義，故宋明儒學又名「理學」。）因性體所含之理，至真至實，故名「真理」。此性理爲形而上之理，非形而下之理。形而下之理是事物的結構之理；形而上之理爲事物的所以然之理，也即存在之理，非事物的結構之理。

形而下之理爲物理。西方的自然科學和社會科學所求之理，皆爲形而下之理。形而下者，謂之器。器者，物也。故形而下之理，謂之「物理」（此物理之「物」字，取其最廣之義）。依東方傳統觀念，凡與主體相對之客體，統名曰「物」。所有自然科學和社會科學所發現的真理，皆爲客體事物的形質之理和結構之理。結構真理又名外延真理，因此類真理皆爲從外部發現和證實。結構真理亦名相對真理，因此類真理皆建立在物與我、彼與此的相望相對之基礎上。

形而上之理爲性理，爲事物何以如此之超越的所以然之理。此理在外，爲天地萬物存在的所以如是存在之理，簡言之，即事物存在的存在性之理；此理在內，爲生命之理，爲能動之理，爲主體之理。依東方傳統觀念，凡與客體相對之主體，統名曰「心」。心者，主宰義、能動義、主體義、生命義、覺知義。因此，性理於外而言，曰「存在之理」；於內而言，則曰「心之理」。此主體真理、存在之理，推至極致，則超越物我，泯除能所，達至絕對之境，則名「絕對真理」。此絕對真理，佛家名之爲「空理」，因其超越一切，無形無相，無聲無臭，而故有此名。形而上者謂之道，因此中國儒、道、易等諸家名之爲「道理」。

絕對真理因其絕對（不與客體相對而有），故不能用「發現」一詞。「發現」一詞依其通常含義，是指我發現你，你發現我。在自然科學和社會科學那裡，可言發現了某某真理，但於超越一切的絕對真理處，則無法如此言之。絕對真理因其絕對，故此理祇能待其自發自顯，自動地呈現給我們。故在絕對真理這裡，祇能言「呈現」，不能言「發現」。如若必須使用「發現」一詞，那也需對這個詞作特別的解釋：發而現之（自發地呈現出來）。

性者，創造義。創造復有兩義：第一，創造天地萬物；第二，創造人類社會，尤其是人類社會中的道德創造和文化創造。創造，即生生不息——生而又生，以至無窮。歷代儒者論述性之創造義的語句不知凡幾，此處摘引幾條：「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺。」（《周易・系辭上傳》）「君子所性，仁義禮智根於心；其生色也睟然，見於面，盎於背，施於四體；四體不言而喻。」（《孟子・盡心上》）「天（儒家時常以天喻性）祇是以生爲道。」（《二程語錄》卷二）慧能大師的「何期自性，能生萬法」亦爲此意。「穀神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。」（老子《道德經》）道家稱此創造義爲「穀神」，爲「玄牝」。穀神是老子拿神秘深奧的山谷來作比喻，喻示性體之創造力如山谷一般生發草木，吞吐大荒。玄者，深遠難測之義；牝者，女性生殖器，即子宮之義。老子復將性體之創造力，比喻爲一個無形無相、深邃玄遠的子宮，可以生化一切。

性者，圓滿義。萬有源自此性體，終亦匯歸此性體。由是而知，性者，具足一切。此爲性之圓滿義。慧能大師的「何期自性，本自具足」亦爲此意。

性者，清淨義。性含「真善美」三德，且此三德純潔無雜。此純潔無雜之真者，謂之「至真」；此純潔無雜之善者，謂之「至善」；此純潔無雜之美者，謂之「至美」。

道家以美爲主，將真善俱援入美中以成就之和通化之。在道家看來，性者，全體是美，全美是性，至於真善兩德，祇是美之雙翼而已。

佛家以真爲主，將善美俱援入真中以成就之和通化之。在佛家看來，性者，全體是真，全真是性，至於善美兩德，祇是真之雙翼而已。

我儒以善爲主，將真美俱援入善中以成就之和通化之。在儒家看來，性者，全體是善，全善是性，至於真美兩德，祇是善之雙翼而已。

儒佛道以其所立不同、趣向不同、入路不同、性格不同，故有世界觀、人生觀、價值觀和修行觀等之不同，以此而有三家之別，以此而有各性所性，各心其心。若將三家各性所性各心其心，剖析明白，條理清楚，所需篇幅甚巨，故此處從略。三家之學無不源於性體，臻於至境，故皆爲究竟圓滿之教，皆堪爲人生指南、學問標的。因三家之學全爲性源之學，爲究竟圓滿之教，爲清淨之學，皆可爲人類理想指示出一個終極歸宿，所以三家之學皆可昭示出無上之莊嚴、無比之神聖。佛家以「佛國淨土」，道家以「神僊真境」，我儒以「聖

賢化境」來指稱此性者清淨義。

性者，定止義。性體既存在又活動，既活動又存在。其存在義，即寂靜義，即定止義；其活動義，即繁興大用之創生義。性體的另一特性是既內在又超越，既超越又內在。性體超越一切主客能所，絕對存在，不爲一切所限所束。因性體超越一切，不爲一切所左右和干涉，故爲絕對定止。佛家將此絕對定止義喻爲金剛，喻爲空性。慧能大師的「何期自性，本無動搖」亦爲此意。道家謂之「清虛」或「靜一」。

性者，永恆義。性體超越一切，爲絕對主體的存在，性體即超越之自身。性體即超越，超越即性體。因性體超越一切，故爲永恆。得性體者，即得永生。成爲性體者，即成爲永恆。永恆者，不生不滅、不增不減之義也。永恆性即普遍性。性體「範圍天地之化而不過」，無處不在無處在，亙古亙今。佛家稱此性者永恆義爲「涅槃」。「以是義故，佛性常恆無有變易。無明覆故，令諸眾生不能得見。」（《大般涅槃經》）「佛性與真如。能覺悟成佛之性，叫做佛性；不生不滅之實體，叫做真如。佛性與真如，同體異名。」（《佛學常見辭彙》）「寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天地母。吾不知其名，強字之曰道。」（老子《道德經》）「夫道，有情有信，無爲無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。」（《莊子・大宗師》）

性者，自然義。自然者，自己而然、自己如是之義也，也即無需造作、無需勉強之義也。自然即「毋意，毋必，毋固，毋我」（《論語》）。「易，無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。」（《周易・系辭上傳》）自然即無爲，無爲與有爲相對反；自然即先天，先天與後天相對反。是故：

自然必自在。自在即自己而在，不依因待緣而後方在。性體即超越，超越即性體。超越了一切束縛的超越之本身，必爲自在。自在即無爲，無爲即自在。自在成就無爲，無爲成就自在。

自在必自主。自主即自己就是自己的主宰，自己就是自己的命運。

自主必自由。自由即是自己內含著決定一切的意志，此意志名曰「自由意志」。自由意志決定著意志之自由，即不被束縛的自由，此自由可名之曰「終極之自由」。自由即是解脫。解脫是相對於束縛而言，不被一切所束縛的解脫，就是徹底的自由。此徹底的自由或曰終極的自由，不是人爲造作出來的，而是我們（的性體）本來就是自由的。就生命而言，即究竟而言，我們無法、也無需人爲地造就出任何自由，我們祇是回歸本來即有（與生俱來）的自由。

自由必自發。我們似乎可以對任何事物發問：「爲什麼是這個樣子，而不是別的樣子？」這在現象世界裡可以如此質問，但於自在之境、自主之域裡，如此發問是沒有意義的。若非得如此發問，那祇能回答說：「它自己讓自己如是這般的。」這等於沒有回答，因爲在此究竟的自發之境中，一切存在皆呈現出它們本然的樣子，禪宗稱此爲「本來面目」或「本地風光」。

自發必自足。自足即圓滿，唯有自足的圓滿，方爲真圓滿。現象界的各種圓滿祇能稱爲「相似圓滿」，相比於此，性體內涵的自足方是真正的圓滿、究竟的圓滿。禪宗六祖所言「何期自性，本自具足」即此究竟圓滿之義也。晚期大乘佛教——密宗，其最高法門名之曰「大圓滿」。其大圓滿旨趣，同樣是指此性體所涵自足之義也。莊子所謂的「逍遙」「自得」「自適」「無待」「天籟」等，皆此自足之圓滿義也。

自足必自律。自律者，自有律則，自己爲自己立法。一切與真善美相關的法則，即性體爲自己所立之法。源於性體的善（道德），謂之「性德」，謂之「至善」。儒家的成德之教，即立定於性德之上而爲教。立於性德的道德爲自律道德，社會習俗與政府法律皆爲他律道德。自律道德即一切道德行爲和道德創造皆源於性體的自足、自律、自在、自由。

自律必自生。自生者，性體顯化其自身之義也。究竟而言，就是我們所看到的現象界的生生不息，造化不已，緣起緣滅，循環無端。但那祇是因爲我們是從其外部現象地、形式地視之，就其超越地、究竟地言之，無生也無滅，不增也不減，皆爲性體自生也。自生者，自己出生自己也。既然自生是自己出生自己，那也就無所謂生不生了。是故，自生即是無生，無生即是自生。此義非常不易領會。佛家對此無生（自生）義，十分重視。佛陀講法四十九年，所說經典不計其數，如是不計其數的經典，其旨趣所在，可一言以蔽之——皆

在闡述「無生」之玄義。道家對無生義同樣十分強調，整部《道德經》[1]皆在闡述「無生」之玄義。唯儒家對性德之無生義議論不多（但並非沒有），這並不證明儒家不知性體之無生義（無生爲生，生即無生），祇是我儒喜從正面——生生不已，以成立道德之創造（仁義）。「天地之大德曰生。」（《周易・系辭下傳》）「『生生之謂易』，是天之所以爲道也。天祇是以生爲道，繼此生理者，即是善也。」（《河南程氏遺書》卷二《二先生語上》）

佛道兩家從萬物的無常幻滅入手，來體悟性體的無生義；儒家從萬物的生生不已、健行不息的道德創造入手，來體悟性體的自生義。儘管無生與自生是性體之兩面，如硬幣之兩面，但因從不同面入手以立學，其結果則成系統性格差異巨大的不同學說和修證體系。

自生必自覺。自覺即自明，自明即反省察識以自肯。但此自肯不是執著，不是陷於小我自我之自戀。自肯是對性體之自覺性的自然地、自發地肯認與貞定。自覺必須在無我之中方能實現性體之自覺的、超越式的、存在式的肯認與貞定。自覺必無我，無我必自覺。而不可將性體之自覺性認同爲陷於小我自我之自戀。自覺即是心。心者，自覺義。性體全體爲覺，故性體全體爲心。當全水爲波之時，也即全波爲水之時。當全性爲覺之時，也即全性爲心之時。如是，則性體即覺體，覺體即心體，心體即性體。心性通而爲一，心性合而爲一，心性本一。上述性體所涵之自在性、自足性、自律性、自生性等屬性，同爲心體所共有。性體者，性以其自己爲體，非性以其之外某物爲體。心體者同然，心以自己爲體也，非心以其之外某物爲體。

全性即覺，全覺即心。故全性即心，也即全心即性。

性之覺察謂之心，性之自明謂之心，性之自省謂之心，性之自識謂之心，性之自肯謂之心，性之自生謂之心，性之無我謂之心，性之主宰謂之心，性之運動謂之心，性之自控謂之心，性之趣向謂之心，性之無限超越與無限回歸謂之心。

性自具三德：真、善、美。真者即心，曰「真心」；善者即心，曰「善心」；美者即心，曰「美心」。

真心即心體內含一切存在之理、一切真理、一切律則法度。此即陸、王所謂的「心即理」之義。全真即心，全心即真；真外無心，心外無真。在真之時，善與美也全爲真所攝，所容，所化，所統。

善心即心體內含一切與生俱來的本然之德，即仁、義、禮、智、信，溫、良、恭、儉、讓，等等，一切儒家之德行、德目、德操、德境皆爲心體之本有。德行者，心體之行也。德目者，心體之節目與構成也。德操者，心體之操守也，心體之護持也。「操則存，捨則亡。」（《孟子・告子上》）存者，存此心（體）之義也；亡者，亡此心（體）之義也。德境者，心體之體段與境界也。修身、齊家、治國、平天下，小人、君子、賢達、聖人等，皆爲心體之體段與境界，皆爲心體之本有。全善即心，全心即善；善外無心，心外無善。在善之時，真與美也全爲善所攝，所容，所化，所統。

美心即心體內含一切與生俱來之大美、之至美、之完美。美者，欣賞義、愉快義、享受義、幸福義、激情義。佛家謂美爲「極樂世界」——終極的或極度的快樂之境域。儒家謂美爲「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」（《論語・述而》）。美者，心體之所涵。一切對美的感受、體悟、欣賞、享受、經歷，皆爲心體之本有。全美即心，全心即美；美外無心，心外無美。在美之時，真與善也全爲美所攝，所容，所化，所統。

孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（《孟子・盡心上》）「天」在此句中爲「體」義。當盡心之時，此心即是天，即是體。盡心即是盡性盡天（盡體），識心即是識性識天（識體）。「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」，此是「性之」；「存其心，養其性，所以事天也」，此是「反之」；「夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也」，此爲合先天與後天、合無爲與有爲、合心體與性體之渾圓「中道」。

儒佛道等人類大的文明體系，無不是盡心盡性之教，非獨儒家若此。只不過不同的文明體系，是以各自的方式來實現著各自的盡心盡性。概略而言，儒家以善（德）爲道來盡心盡性——盡善心，盡德性；道家以

[1] 《道德經》是春秋時期老子（李耳）所著，又稱《道德真經》《老子五千言》等，是道家哲學思想的重要來源，也是中國歷史上最偉大的名著之一，被譽爲「萬經之王」。《道德經》的總字數因爲版本不同而有所差異：馬王堆帛書，甲本爲 5344 字，乙本爲 5342 字（外加重文 124 字）；今本，河上公《道德經章句》爲 5201 字（外加重文 94 字），王弼《老子道德經註》爲 5162 字（外加重文 106 字），傅奕《道德經古本》爲 5450 字（外加重文 106 字）。現代《道德經》通行本，是以王弼所注，字數爲 5162 字。（參見李零：《人往低處走：〈老子〉天下第一》，生活・讀書・新知三聯書店，2008 年，第 6 頁。）

美爲道來盡心盡性；佛家以真爲道來盡心盡性——破幻顯真，轉迷爲覺。

性之覺察義、自明義、自省義、自識義、自肯義、自生義、無我義等，皆可統而名之曰「性體之智慧」，簡稱「性智」或「智」。儒家的「仁義並行」「德智雙彰」之智，即指此性智而言。宋明儒所謂的「德性之知」「致良知」之「知」，也指此「性智」而言。「知」字在古文中有二義。一者，主宰義。「知州」「知府」之知，即主宰、掌管之義。二者，覺察義、智慧義。「德性之知」「致良知」之「知」，即智慧義。古文中「知」與「智」通用。

性體所涵之智慧，即爲心。全智是心，全心是智。宋儒將智慧分爲「見聞之知」與「德性之知」。佛家將智慧分爲「世間智」與「出世間智」。基督教將智慧分爲「人之智」與「上帝之智」。其出世間智、上帝之智與德性之知相似，世間智、人之智與見聞之知相似。儒家稱此先天本有之智慧，爲「生而知之」之智慧，此「生而知之」的「生」字，指的是與生俱來之義。但此與生俱來的智慧，對於一般人而言，並不是與生俱顯的，而是處於相對隱藏狀態的；對於天縱之聖的堯舜而言，在他們出生或長大後也是一直處於顯存狀態的，「及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能御也」。於一般人而言，出生或長大後，我們的這個良知、德智，是處於深淺不一的隱蔽狀態的，需我們切實做一番「反之」的復性工夫，方可將此良知、德智全體朗現。

東西方都承認除了人類常規的感官認知事物之外，還有一種直覺的、神奇的、無爲的、先驗的、本有的認知事物的智慧。佛家稱此爲「般若」（另有佛智、出世間智、無師智、根本智、空性智等別名），道家稱此爲「玄智」，儒家稱此爲「良知」，基督教稱此爲「神智」（上帝之智）。東西方所差別者，是東方以儒佛道爲代表的中國與印度文化，皆肯認此先天智慧，人人具有，不異分毫；而西方基督教只承認此智慧爲上帝所獨有，人類沒有，人類只擁有依感官而來的情識智慧和依推理、邏輯而來的知性智慧。依感官而來的情識智慧和依推理、邏輯而來的知性智慧，皆爲後天智慧，皆爲經驗智慧。故西方文化只認可人類擁有經驗智慧，不承認人類擁有神智。以基督教爲代表的西方文化，將人類的經驗智慧與神靈的先驗智慧分割開來，實是將人類與神靈分判開來。依此，則成人天相望、人神永隔之分裂格局。唯有東方文化承認我們既具有後天的經驗智慧，也具有先天的本有智慧。如此則能圓滿而徹底地打通先天與後天、「性之」與「反之」、先驗與經驗、性體與心體這兩個相異的世界。

經驗智慧是後天的纍積型智慧，所謂的「經一事，長一智」是也。《新編五代史平話・漢史平話》載：「人有常言：『遭一蹶者得一便，經一事者長一智。』」先驗智慧是先天的存在型智慧，無需纍積，祇需呈現。

經驗智慧認知的是事物的結構之理。先驗智慧認知的是事物的存在之理，即事物的所以然之理，或事物的超越之理。

經驗智慧爲執著的智慧，人類於探求事物之時，需鍥而不捨，日積月纍而後得之。如無此執著，無論是科學研究，還是世間功業，皆不能成就之。先驗智慧是無爲無執之智慧，必於無我、無執、無爲、超越中彰顯之。

經驗智慧是間接認知事物，故需借助於某種手段和工具（如顯微鏡等各種科技儀器），方可更好地認知事物。先驗智慧是直接覺知事物，直接於心中呈現出事物存在的存在性之理，即事物的所以然之理。

經驗智慧發現的是事物的形構之理、材質之理、外延之理，此理名爲「客體真理」。先驗智慧發現的是事物的存在之理、超越之理、所以然之理、內容之理、生命之理、性體之理，此理名爲「主體真理」。

經驗智慧可以讓人類實現從外在的各種社會束縛中，從外在的大自然中，越來越深度地獲得解放和自由。先驗智慧可以讓人類實現從身心內在的各種束縛中，從生死束縛中，從無明、業障、愚癡、顛倒、幻妄、煩惱、感官、自我、各種負面情緒和生物本能以及各種經驗之局限中，越來越徹底地超越和解放出來，獲得身心、人格和人生最大限度的自由與圓滿，即如其所是地實現人生的終極目的與終極關懷，實現生命的永恆。

經驗智慧可成就自然科學和社會科學，先驗智慧可成就生命科學。

經驗智慧與先驗智慧，或自然科學、社會科學與生命科學之間的關係，如鳥之雙翼、車之雙輪，缺一不可。過去東方文化很不重視經驗積纍和經驗智慧，視之爲小術、世法、俗學、有爲法、功利、物慾等而輕視

之，甚至鄙視之。故東方傳統文化在社會科學和自然科學方面，始終進步緩慢，難有突破性的建樹，在有些歷史時段裡，甚至長期停滯不前；唯有在對內在的生命世界之探索方面，成果斐然，尤其是對生命之本質——心體與性體方面的探究，更是碩果纍纍。這就致使東方文化（含中國文化和印度文化在內）只成爲生命文化，東方科學只成爲生命科學。

儘管儒家高舉「內聖外王」並重之思想，但歷史地觀之，儒家仍然是內聖面重，外王面輕。「內聖之學」即生命之學、心性之學、先驗之學，「外王之學」方是今日所謂的社會科學和自然科學。因儒家重內而輕外，故被儒家思想主導數千年的中國，始終在自然科學和社會科學方面難以形成系統，難以步入成熟之境，最終這兩大類科學系統從西方文化中孕化而生，並迅速地走向成熟。自然科學和社會科學爲人類打開了一個又一個全新的境界，使人類對外界的認識與理解，達到了前所未有的深度和精度。那些層出不窮的發現與發明，爲人類的生活與生產帶來了巨大的解放與方便，儘管祇是外在的解放，但其功德之盛、成就之著，言語無以稱量。

儒家相比較內聖之道，其外王之學雖不甚重視，但儒家本質上並不拒斥經驗智慧和建立於經驗智慧之上的自然科學與社會科學，祇是歷史地看，於此興趣不甚恆久而已。如若於外王之道上發起恆久之興趣，儒家是完全可以開發出西方近現代意義上的自然科學和社會科學的。相比於儒家，佛道兩家在對待外王方面要極端得多，幾乎視外王爲敵。佛道兩家多視外王之經驗智慧爲物化之由、墮落之源、障道之因、束縛之本，極欲棄之、破之，將經驗智慧與先驗智慧對立而觀，視若水火。

不獨於佛道兩家將經驗智慧與先驗智慧對立而觀，以基督教爲代表的西方文明，同樣將神智與人智對立而觀，否定人類擁有神智，僅將神智歸屬於上帝（神）所專有。因人類不具有神智，當然也就不存在如何在人類的身心中和人生中去彰顯神智的問題了。故西方只將注意力放於人類的經驗智慧之上而重視之。如是西方文明只成爲經驗智慧之文明，而缺般若之智。在過去的歷史中，東西方文明各有偏重，執於一面而不及另一面，故東西方文明各有所得，也各有所失。若使人類文明臻於中道與圓滿，必至內聖外王互爲前提、相互補助而後已。[1]

「道心」即形而上的本體之心、終極之心、超越之心、圓滿之心、由道所生之心。「道」者，本體義。由道所生之心，名曰「道心」。「微」者，深奧義，玄妙義，精純義，難知義，神聖義，尊貴義。「微」之諸涵義是對「道心」的了別與形容。

王陽明與其入室弟子徐愛（亦爲先生之親妹夫）關於十六字心法之「人心」「道心」有過一段重要對談：

（徐）愛問：「先生以『博文』爲『約禮』功夫，深思之，未能得，略請開示。」先生曰：「『禮』字即是『理』字。『理』之發見（現），可見者謂之『文』；『文』之隱微，不可見者謂之『理』，祇是一物，『約禮』祇是要此心純是一個天理。要此心純是天理，須就『理』之發見（現）處用功。如發見於事親時，就在事親上學存此天理；發見於事君時，就在事君上學存此天理；發見於處富貴貧賤時，就在處富貴貧賤上學存此天理；發見於處患難夷狄時，就在處患難夷狄上學存此天理；至於作止、語默，無處不然，隨他發見處，即就那上面學個存天理。這便是『博學之於文』，便是『約禮』的功夫。『博文』即是『惟精』，『約禮』即是『惟一』。」

愛問：「『道心』常爲一身之主，而『人心』每聽命；以先生『精一』之訓推之，此語似有弊。」先生曰：「然。心一也，未雜於人謂之『道心』，雜以人僞謂之『人心』。『人心』之得其正者即『道心』。『道心』之失其正者即『人心』。初非有二心也。程子謂『人心即人欲，道心即天理』。語若分析，而意實得之。」（《傳習錄・捲上》）

惟精惟一

兩個「惟」字皆爲貫穿義，持續義，遞進義（越來越……）。「精」者，原意指上等的好米。因上等的好米顏色發青，米青爲精。「精」字延伸之義爲：純粹義，精誠義，祛粗取精之提煉義，出染還淨之超越義或曰轉化義。「一」者，獨一義，終極義，圓滿義。

[1] 引自拙著《〈大學〉廣義》，上海：復旦大學出版社，2015 年，第 34—47 頁。

惟精惟一是做工夫，是踐行，是實修，是內聖之道。若欲轉化和昇華如此「惟危」的人心，若欲彰顯和落實如此「惟微」的道心，必須經過長期的實踐（實修實證）。實現（修養）之道復有三途，拙著《〈大學〉廣義》對此言之甚詳，摘引如下：

「大學之道」的「道」字初始義爲道路，延伸而爲遵循、法度、守則、真理、依憑等。成就「大人」的道路有三條：

其一爲「堯、舜，性者也」（《孟子・盡心下》）。

其二爲「湯、武，反之也」（《孟子・盡心下》）。

其三爲「中道」：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。」（《中庸》）「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」（《易經・乾卦・文言》）

什麼是「堯、舜，性者也」呢？在《孟子》中有一個舜的事例恰好說明之：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕游，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能御也。」（《孟子・盡心上》）意思是說舜這個人是天縱之聖，生而知之，他長期居住在深山之中，形同一個沒有教養的野人。但那祇是從外部看來像個野人，就其內在而言，舜與野人有著本質的區別。因爲他「聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能御也」，祇要外部有一點善言善行啟發一下，他內在本有之德性善性，猶如江河之決堤，「沛然莫之能御」。這就是「堯、舜，性者也」。

什麼是「湯、武，反之也」呢？朱熹的解釋是：「孟子曰：『堯、舜，性者也；湯、武，反之也。性者，得全於天，無所污壞，不假修爲，聖之至也。反之者，修爲以復其性，而至於聖人也。』程子曰：『性之、反之，古未有此語，蓋自孟子發之。』呂氏曰：『無意而安行，性者也；有意利行，而至於無意，復性者也。堯、舜不失其性，湯、武善反其性，及其成功則一也。』」（朱熹《孟子集註》）

《孟子》曰：「湯、武，反之也。」「反」爲動詞，即恢復、逆覺、修證、奮鬥之義。「之」者道義，具體是指堯舜這些聖人的內在德性、聖性、天性。「反之」即反躬自省，通過長期而篤實的踐履德行，以恢復吾輩人人內在本有之德性。

呂氏疑爲北宋大儒張載之弟子呂大臨（1044—1091 年）。大臨一生著述頗豐，曾著有《大學說》一卷、《孟子講義》十四卷等。其解「性之」爲「無意而安行」。

「性之」內涵兩義：一者「無意」義，二者「安行」義。

無意即孔子所言「毋意，毋必，毋固，毋我」之義，其字面意思是：不刻意強爲，不絕對肯定，不拘泥固執，不唯我獨是。孔子以此「四毋」指示堯舜等聖人內在德性中所涵的無爲性、自然性、先天性、超越性、清淨性、通化性等諸特性。

對吾人內在本有之德性（天性、良知、仁性、聖性）中所涵的無爲、自然、先天、超越、清淨、通化等諸特性，儒家對此有著透徹的認識，前聖後聖皆能緊扣之而不走失，以成始終一貫之道。

「性之」另一義爲安行。安行者，安之而行也。安之即因之、由之、依之、源之義，行即形成、顯著、生發、創造義。

「易，無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。」（《周易・系辭上傳》）「無思」「無爲」「寂然不動」即無意之義，此是表述易之體性之狀。易之體性即吾人內在之德性（天性、良知、仁性、聖性）。「感而遂通天下」是表述易之體性——德性，有無窮之生發力和創造力，故易之體性「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」（《周易・系辭上傳》）。此即安行義。「之故」中的「故」爲倒裝，意即「所以」或「由是」。整句意思是：爲什麼易之體性（即本性、德性、天性）能夠無窮盡地隨感而應於天下事事物物？那是因爲易體是「無思」「無爲」「寂然不動」的。因爲易體「無思」「無爲」「寂然不動」，所以它可以隨感而應於天下事事物物而無窮盡。此感通天下有兩義：一者，覺知義，即覺知天下事事物物之理；二者，創生義，即創造生化天下萬事萬物，使其新新不已，使其生生不息。

無意即安行，安行即無意。因無意故而能成就安行，而安行皆源於無意。故無意與安行之間互爲因果，即互爲成就對方之前提。

孔子用「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」來表述無意而安行：天地猶如我們內在的本性（或我們內在的本性猶如這外在的天地那樣），它不言不語，天地雖然「毋意，毋必，毋固，毋我」，但它時刻在生生不息（四時行焉），創發不止（百物生焉）。天地何以如此？因爲天地是我們內在的生命——本性的顯化，是我們本性的外在化。故我們可以通過此外在顯化出來的天地之德（無意而安行），而體悟出我們內在本有之德性。孔子借四時百物之論，以指示吾人內在本有之德性。

堯、舜是天縱之聖，他們真正達到了感應無間。從外界「聞一善言，見一善行」，其內在本有之德性立即「若決江河，沛然莫之能御也」，此即謂「感應無間」（外感與內應之間無有少許時間和空間之間隔）。「性之」之路以成就聖賢，可名之爲「頓悟之路」，「若決江河，沛然莫之能御」，即爲頓悟之義。「聞一善言，見一善行」，當下豁然貫通，圓滿朗現自家本有之德性，自此不再迷失，安處於此德性聖境之中而不動搖。「堯、舜，性之」之頓悟，乃終極之悟，無需階級，不假次第，類似於印度釋迦牟尼在菩提樹下發生的大徹大悟那樣。頓悟之路亦名「圓成之路」，即我們內在本有的德性（天性、良知、仁性、聖性）萬善皆備，真善美圓滿具足，毫無虧欠。對於此德性中所涵的萬善、真善美等，不是今天悟一點，明天得一點，而是一悟永悟，一得永得。

此頓悟之路，此圓成之路，又可名「直貫之路」。德性如瀑布，自上直貫而下，勢不可擋。此德性又如決堤之江河，浩浩蕩蕩，所行之處，一切山丘、一切阻塞，悉數衝破而化除之，故孟子形容之「沛然莫之能御」。山丘、阻塞者，比喻意也。其於身體，喻爲一切氣血經絡病患之糾結紊亂；其於心理，喻爲一切無明習氣，私心雜念；其於行爲，喻爲一切顛倒妄動，非理性不如法之行；其於社會，喻爲一切假惡醜之存在；其於天地，喻爲一切陰陽失調，萬物失序。

在儒家看來，我們內在的德性一旦彰顯出來，它有著無窮的生化力量，不惟爲我個體身心之主宰，它同樣爲天地萬物之主人。德性不止爲人類個我賴以存在之基，其同樣爲天地萬物之內在的本性，故我們的德性一旦覺醒彰顯，其非我一人之德性覺醒彰顯，而是萬物之內在的德性與我一起覺醒彰顯。此即孟子「萬物皆備於我」之義，也爲王陽明[1]闡發「良知」之義。

據說一次王陽明與友人同遊，友人指著岩中花樹問道：「天下無心外之物，如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關？」王陽明回答說：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂；你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。」（《傳習錄》）不在心外即不在良知之外，不在良知之外即不在德性之外。良知者，心也；德性者，性也。此處心、性同義，心體即性體，性體即心體。

如此，吾輩德性一旦覺醒彰顯，於內，身心言行獲得了真正的主宰，獲得了真主人；於外，則是「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」。（《周易・系辭上傳》）

「性之」之路，即安而行之之路，亦即此直貫之路，是真正的聖人之果境，是於聖人之果位上立言立行，立心立德。此果境爲生命之真境，聖人之化境，人生之究竟，道德之極則。立言者，儒家一切言語文教，皆源於此真境、此化境、此究竟、此極則，千經萬論最終也必匯歸於此真境、此化境，並以此究竟爲極則。立行者，儒家一切內聖外王之盛德大業，皆源於此真境，皆源於此化境，其終也必匯歸於此，方爲究竟，方爲極則。立心者，儒家立此爲天地之心，內於身心，外於萬物，此爲真宰。立德者，禮儀三百，威儀三千，儒家一切德目德行，若溫良恭儉讓，若仁義禮智信等，皆源於此真境，皆源於此化境。及其終也，也必以此爲匯歸，必以此爲極則。

本「性之」而來直貫之路，是立守於先天而統攝貫徹於一切後天，立守於形而上而統攝貫徹於一切形而下，立守於本體而統攝貫徹於一切現象，立守於無爲而統攝貫徹於一切有爲，立守於創造之源而統攝貫徹於一切被創造之萬有。

受以儒家爲主的中國文化深刻影響的佛教禪宗，其根本宗旨同樣是建立在「性之」之上，提倡直指心性，不立文字，見性成佛，不假次第。現引述若干禪宗言論，以助我們理解「堯、舜，性者也」的頓悟之路、圓成之路、直貫之路：

---

[1] 王守仁（1472—1529年），字伯安，浙江紹興府餘姚縣（今屬寧波餘姚）人。因曾築室於會稽山陽明洞，自號陽明子，故學者稱其爲陽明先生，亦稱王陽明。明代著名思想家、書法家、教育家和軍事家，陸王心學之集大成者，精通儒釋道，與孔子、孟子、朱熹并稱爲孔、孟、朱、王。王守仁晚年官至都察院左都御史。因平定宸濠之亂而被封爲新建伯，隆慶年間追贈新建侯，謚「文成」，故後人稱其爲王文成公。

若見性即是佛，不見性即是眾生。若離眾生性，別有佛性可得者，佛今在何處？即眾生性，即是佛性也。性外無佛，佛即是性；除此性外，無佛可得，佛外無性可得。（禪宗初祖達摩大師《血脈論》）

不識本心，學法無益；若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。

何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法。（《六祖壇經》）

夫芸芸眾生者，之所以是凡夫，皆因不同程度地迷失了內在本有之德性，爲感官所惑，爲物慾所驅，爲私心所局，爲無明所障，故無法做到如堯舜那樣「性之」，必須做一番「反之」的工夫，即必須做一番「復性」之工夫方可。此「復性」之工夫，乃是逆覺修證之路，儒家名之曰「踐履」或「體證」，泛名「工夫」。先秦的孔孟、宋明諸儒，皆有很多工夫入路和修證次第的指示，我們現在正在學習的《大學》也有很多修證的教導。依之切實修證，即可超越物慾，化除習氣，以恢復吾人本有之德性。一旦「反之」之工夫純熟，完全恢復內在本有之性，「至於無意」，即達至德性自然無爲之聖人境界。「及其成功則一也」，達至聖人之境界是相同的，成就內聖外王之功德是相同的。

孟子在「堯、舜，性之也；湯、武，身之也」之後，緊接著說道：「五霸，假之也。久假而不歸，惡知其非有也？」「五霸」者，指春秋時五國之霸主。其能爲霸主，必多行不義，自暴自棄，陷溺物慾，不修仁道。但即便如此，「惡知其非有也？」意爲這並不證明他們沒有德性。佛陀一再強調：一切眾生皆有佛性，因有佛性，皆可成佛。即使是「一闡提」人，因有佛性故，也終可成佛。《大般涅槃經・梵行品》云：「一闡提者，不信因果，無有慚愧，不信業報，不見現在及未來世，不親善友，不隨諸佛所說教誡。如是之人，名一闡提。」佛陀於《大般涅槃經・如來性品》云：「彼一闡提雖有佛性，而爲無量罪垢所纏，不能得出，如蠶處繭。以是業緣，不能生於菩提妙因，流轉生死無有窮已。」但即使如此，佛陀仍堅稱一闡提人終可成佛。何以故？佛陀於《大般涅槃經・高貴德王菩薩品》云：「佛性無差別相，犯四重罪，謗方等經，作五逆罪，及一闡提，悉有佛性。」復於《大般涅槃經・梵行品》云：「如來善知一闡提輩，能於現在得善根者，則爲說法；後世得者，亦爲說法，今雖無益，作後世因。是故如來爲一闡提演說法要。……譬如淨人墜墮圊廁，有善知識見而愍之，尋前捉發而拔出之。諸佛如來亦復如是，見諸眾生墮三惡道，方便救濟令得出離。是故如來爲一闡提而演說法。」

孟子也明確肯定「人皆可以爲堯舜」（《孟子・告子下》）。堯舜是聖人，故「皆可以爲堯舜」意即皆可以爲聖人。爲什麼皆可爲聖人呢？孟子給出的有力證據是：人人皆有惻隱、羞惡、辭讓、是非之心。「惻隱之心，仁之端（端者，源頭義）也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」（《孟子・公孫丑上》）此四端之心廣被天下，人人皆有，不獨聖人爾。祇是聖人能安止於此四端，並能時時擴而充之，失此四端之心時，且能努力修德敬業以恢復之。既然人人皆有與聖人無異之德性，與生俱來，在聖不增，在凡不減，五霸當然也有此德性，祇是此德性深隱不彰，沉沒於紅塵物慾之中。聖凡之別不在其所承德性之多寡有無，只問其隱顯純雜與否。此德性爲生命惟一之真實，遠離德性即遠離我們的真實，故孟子曰：「五霸，假之也。」莊子謂得此本性者爲「真人」（莊生本人即被後世稱爲「南華真人」），孟子則謂失其本性者爲「假人」，佛陀則謂之爲「幻人」。五霸還不是一時一地之假，而是「久假而不歸」。「不歸」就是不願「反之」或不善「反之」。商湯（商朝開國君主）與周武王（西周創建者，姬姓，死後謚號「武王」）不如堯舜那樣是天縱之聖，不是生而知之。但他們之所以是一代聖君，是因爲他們善於反省，勤於覺察，聞過則喜，積極修德。經過一段次第修證之後，其良知復萌，天性朗現，終於成就一代聖君偉業。「堯、舜不失其性，湯、武善反其性，及其成功則一也。」《中庸》述此「其成功則一也」的「中道」之路曰：「不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。」

「反之」是因位反於果位，後天反於先天，有爲反於無爲，造作反於自然，現象反於本體，形而下反於形而上，物慾反於清淨，凡夫反於聖賢，小人反於大人……相比於「性之」的頓悟之路、直貫之路，「反之」則是漸修之路、逆覺之路。若將「性之」之路比喻爲自江河源頭處直瀉而下，浩浩蕩蕩以至於海洋，則「反之」之路即是逆流而上，直至源頭。因「反之」之路爲逆流而上，故需時時勤勉，處處警醒，不可懈怠，始終有一向上奮鬥之精神與意志，直至德性之源而後方休。在這一持續向上超越自己的奮鬥過程中，不斷地修

德敬業，自強不息，如此便昭示出作爲一名儒者的無限神聖與莊嚴。故曾子曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」（《論語・泰伯》）

除此「性之」與「反之」之外，成就內聖外王之道者，尚有第三條路徑：渾圓之路。所謂「渾圓之路」者，即不將先天後天、因位果位、有爲無爲、造作自然、現象本體等強分爲兩段，而是合爲一體，混爲一味，打通間隔，不分彼此。傳爲孔子作的《易經・乾卦・文言》有言：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」此「合」字有胎合、相應、非離、不二、順適、渾圓、貫通等諸涵義。「合」有「性之」之合和「反之」之合。「性之」之合是本有之合，不是大人（聖賢）拿一個德性去與天地合，與日月合，與四時合，與鬼神合；而是大人之德性本來已與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。天者，生生不息之義也；地者，厚德載物之義也。與天地合其德即是大人不拘束自己，也即放開自己，任其生命內在的德性，興發其全體大用而彰顯其生生不息、厚德載物之功用。「與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」，皆同此義也。鬼神者，陰陽二氣之變化也。「與鬼神合其吉凶」，即是明陰陽變化之理而順之。知陰陽變化之理則吉，不明陰陽變化之理則凶。

「反之」之合是始有之合，即本來不合，現在方開始努力地與其合之，即後天主動地將我們的整個身心言行努力地「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」。除了非此即彼的「性之」與「反之」外，尚有第三條道路——「中道」之路，也即「渾圓之路」。孔子通過「先天而天弗違，後天而奉天時」這句話來指示「中道」。德性若收藏於生命之內，則無形無相。德性一旦彰顯於外，在天，則顯化爲生生不息之創造；在地，則顯化爲承載萬有之厚重；在日月，則顯化爲普照之光明；在四時，則顯化爲春生夏長秋收冬藏之循環不已；在鬼神，則顯化爲陰陽調暢、生死自在的解脫之境。天若違背德性，則不能成就其生生不息的創造之德；地若違背德性，則不能成就其承載萬有之德；日月若違背德性，則不能成就其光明普照之德；四時若違背德性，則不能成就其循序之德；鬼神若違背德性，則不能成就其把握陰陽、超越生死之德。是故「天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」天地尚且不能違背德性，若違背之，天將不成其爲天，地將不成其爲地。「況於人乎？況於鬼神乎？」

「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。」（《陸象山全集》）孔子將他之前的三代文教中，凡涉及或指稱那超越而內在的本體之辭，如易、天、寂感、道、乾坤、上帝、神明等皆收攝於內在的生命之中，重新名之曰「仁」。易、天、寂感、道、乾坤、上帝、神明等超越的意味重，「仁」則內在的意味重。孔子將易、天、寂感、道、乾坤、上帝、神明等一起收攝入內在的生命之中，肯定它們皆爲吾人內在生命之本有。此確是孔子獨家發明，是中華民族乃至整個人類文明發展史上、生命學發展史上的里程碑。孔子之「仁」既涵有「性之」義，也涵有「反之」義。故「仁」之一字，將先天後天、因位果位、有爲無爲、造作自然、現象本體，打成一片，混爲一味，「渾無罅縫」，此爲「中道」。孔子將德性的超越性和內在性徹底打通，將內在的主宰之心與外在萬有的本體之性徹底打通。仁者，既含有心之義（仁心、德心），也含有性之義（仁性、德性），此義首發於孔子。中國上古文明發展至孔子這裡，發生了一次本質的飛躍，此正是孔子爲大成至聖所以至聖之處。孔子是中華文化發展史上承前啟後的劃時代之聖哲。

孔子將三代以來數千年的中華文化收攝於「仁」中，如是，上古文化自此得以匯歸之，凝結之，貞定之，純化之，圓融之，昇華之，彰顯之。「夫子以仁發明斯道」，仁道者，何道也？「仁者，人也」。（《中庸》）「仁也者，人也。」（《孟子・盡心下》）「樊遲問仁。子曰：『愛人。』」（《論語・顏淵》）仁道，人道也，「爲人之道」或曰「成人之道」也。故知，真正的人本主義、人文文化、人道思想，始自孔聖。是孔聖將人首次提陞到宇宙之真正主宰、歷史與人生命運之真正主宰的高度，充分肯定人的無上神聖與尊嚴。仁者，是具有超越和內在這兩大根本特性的生命之別名。仁即是生命，生命即是仁。仁非虛稱，必有所指以實之。仁主宰於內，名之曰「心」，故仁者，心也，俱名之曰「仁心」；仁承載於天地萬有（也包括人類在內），名之曰「性」，故仁者，性也，俱名之曰「仁性」。其仁心、仁性者，統而言之，曰「生命」。故知，仁即生命之別名。生命爲現代名，仁爲古代名，其義一也。孔子緊扣生命，立定生命，彰顯生命，「發明斯道」，即發明此仁道，亦即發明此生命之道，以開後世千古文運。「天不生仲尼，萬古如長夜」，孔聖高舉生命之

道，弘揚心性之仁學，麗如日月，朗照百代，自此我華夏智有所發，學有所依，行有法度，命有所歸。是故孔聖實爲「中國古代最偉大的生命學家」。

到了後孔子一百多年的戰國，「孟子十字打開，更無隱遁」。孟子將心體與性體、先天與後天、因位與果位、有爲與無爲、造作與自然、現象與本體等，作了明確的分別與辨析。故朱熹引程子之語曰：「性之反之，古未有此語，蓋自孟子發之。」（《孟子集註・盡心章句下》）站在人類思想發展史上言之，從混沌走向分明，從綜合走向解析，這是人類思想發展的內在邏輯與必然趨勢。然莊子對此深有覺察：「天下大亂，賢聖不明，道德不一。天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家衆技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全。寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，暗而不明，郁而不發，天下之人各爲其所欲焉以自爲方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體。道術將爲天下裂。」（《莊子・雜篇・天下》）心體與性體，先天與後天，本來通而爲一，渾全難分。如若強爲分別，勢必產生「一曲之士」，如此則「寡能備於天地之美，稱神明之容」，其結果則是「道術將爲天下裂」。

爲了避免出現「一曲之士」「往而不反」和「道術將爲天下裂」的局面，我們還需再次回到孔子所開出的「渾圓之路」。通觀《論語》可知，孔子以「仁」之一字，統攝心體與性體、先天與後天、「性之」與「反之」、形而上與形而下、德性與德行、因位與果位等一切之強分。儘管曾子的《大學》和孟軻的《孟子》等後世儒家著述，爲了將儒家思想進一步地體系化，十字打開，辨而示之，但這些大儒對「道術將爲天下裂」還是很有自覺意識的。故他們在著述中，始終將孔子的「渾圓之路」作爲其立言之背景，而貫穿於篇章字句之間，以期最大限度地避免莊生之憂。我們將在以下的《大學》學習過程中，時時能感受到這一點。依正宗儒家，雖有歷代大儒對仁道的闡述，多似孟子「十字打開」，但究竟不失孔子之旨，始終保持著即本體（性之）便是工夫（反之）、即工夫便是本體的「渾圓之路」。此亦爲評議是否爲正宗儒者的一個重要標準——失此準繩，不名儒者；握此樞機，則爲正宗。

允執厥中

「允執」者，符合義，貫徹義，相應義，一味義，圓融義。「厥」爲代詞：其、那個、它的。「中」者，原初意爲內、裡，延伸義爲自性、本性、天性、道之體性（簡稱道體），以哲學言之，此「中」字爲形而上之本體義，在此「十六字心法」裡，指「惟微」的「道」或「道心」，亦與「惟精惟一」之「精」和「一」同義。

道、道心、微、精、一、中，此數詞皆是對形而上的、先天本有的、人人生而俱有的、在聖不增在凡不減的、無形無相的自性（或曰本性，或曰天性，或曰德性，或曰聖性，或曰仁，或曰良知，或曰易，或曰乾道，或曰乾坤等）從不同角度的描述與定義。

「允執厥中」整句釋義爲：經過長期而持續的身心修養與實踐，「惟危」的人心被切實而有效地淨化、昇華而回歸於「惟微」的道心之中，完成了由人向聖的昇華，徹底而圓滿地實現了人生的核心價值與意義——實現終極關懷，實現生命（道或曰道心）內涵之真善美的全然彰顯（或曰覺醒），完成了每個人與生俱來的天賦使命與責任。

《尚書・大禹謨》裡舜帝授完此「十六字心傳」後，接著又補充了一句「無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸」。何謂「無稽之言」？其字面意思是「沒有根據、無從查證的話」，實意是指沒有獲得聖哲傳承和親自授受之言。「聽」者，接納義，遵從義，踐行義。「弗詢之謀勿庸」的意思是沒有向聖哲呈報並獲得他們認可和支持的思想學說，是不值得採信和實踐的。舜帝於此鄭重地提醒大禹這兩句話，是想向大禹強調：我所授你的來自先輩聖哲們口耳傳承下來的「十六字心法」，纔是真正的智慧之言，纔是大道正道，才真正值得包括你在內的所有人嚴肅對待、真實踐行、信受奉持，纔是我們祖祖輩輩所有人的追求方向和努力目標，除此之外的那些無根之言、無據之論、未經歷代聖哲們認可的流言蜚語，皆不可採信和奉行，皆需漠視和擯棄。

雖然在《尚書》《左傳》《國語》《易經》等孔子之前的上古典籍裡，「中」與「庸」二字皆是關鍵詞語而屢見不鮮，但直到孔子，才正式將「中」與「庸」二字連用爲一個獨立的名詞，「子曰：『中庸之爲德

也，其至矣乎！民鮮久矣。』」（《論語・雍也》）因有先聖孔子對「中庸」的傳承與盛讚，才引發了其孫述聖憤而著《中庸》，以成千古名著。

堯舜禹三位聖王薪傳之「十六字心法」，要而言之，「中庸」也。孔子一生早年弘禮，中年述仁，晚年好《易》，要而言之，不出「中庸」二字也。孔聖七十二大賢弟子，大多數講學終生並有著述，其學雖有專業與偏好，但要而言之，不出「中庸」二字也。至於曾子著《大學》，孔伋著《中庸》，孟軻著《孟子》，以及下延至宋明諸大儒講學著述，雖然洋洋大觀，但要而言之，不出「中庸」二字也。故知，「中庸」確是儒門之正道，中華之正宗。何以儒家以華夏正統自居？所據者何？總持「中庸」之道而不失也。

吾曾有「三性」之論，對進一步瞭解「十六字心傳」和「中庸」義理，或有助益，摘引如下：

人類的各種需求，大略可分爲三類：生理需求、心理需求和靈性需求。這與人具三性——獸性、人性和神性恰相對應。

獸性即生物性，因人有生物性之一面，故有生物性之需求，即生理需求是也，如飲食需求、睡眠需求、性需求（即繁育後代之需求。性衝動是生物保存其自己不致絕種之衝動）、盡享天年之需求等。因人有人性之一面，故有人性之需求，即心理需求是也，如感情需求（親情、愛情、友情等）、藝術需求、社會需求（獲得他人關懷、尊重等）、歷史和社會價值的充分實現之需求等。因人有靈性（神性、佛性、德性）之一面，故有回歸心性之需求，即圓滿與解脫之需求，如充分實現真、善、美之需求，過德化（仁義）人生與美化（藝術）人生或真化（覺悟）人生之需求，終極關懷之需求，形而上之需求，安心之需求，主體（生命）化之需求，圓融化境之需求，無爲自在之需求，價值與意義之需求等。

包括中印在內的整個東方傳統文化，在靈性方面發揮得十分充分，但於前兩方面（生物性和人性），始終重視度不夠，始終不能充分地正視之，其於佛道兩家尤爲明顯，幾至極端之地步。儒家雖不若佛道兩家爲甚，但因其始終不能足夠重視經驗智慧和經驗知識，於前兩性之實現上，不願過多地勤思著力，故少有補益與發明。直至現代意義上的社會科學和自然科學的出世，方給予前兩性之需求以充分地重視，並持續地謀求如何合理地滿足和實現這些需求。

人類的「三性需求」應做到鼎足而觀。

人之「三性」需求的滿足，通常次第是：第一爲獸性（生物性），其次爲人性（心理性），最後是靈性（神性、佛性、德性）。但這個先後次第更多時候祇是理論性的。因爲人是一個文化主體，擁有高度的主觀能動性和自覺意識，因而在具體實現中，受到文化傳統、信念信仰、客觀條件、榜樣的示範等多方面影響，這個次第是可以隨時變更的，並非不可移易。

雖然人之「三性」之間的實現次第可以隨時變更，但不可相互取代，我們更不可只肯定其一，而長期地忽視其餘，或壓抑其餘。我們一般習慣於稱呼人的生物性需求與衝動爲「本能」，稱呼人性和靈性爲「天性」。「三性」之任何一項屬性都是伴隨終身的，都有被實現和被重視的需求與衝動，此需求和衝動都將持續一生，至死也未必方休。

儒家是東方傳統文化中，相對而言最能正視生物性需求和人性需求的學派（這主要是指先秦以「五聖」爲代表的儒家思想。迨至宋明理學興起之時，越來越傾向於忽視、壓制前兩性之需求）。但歷史地觀之，整個東方傳統思想，對人之生物性需求和心理性需求的重視程度都嚴重不足，大有以靈性需求來取代、吞噬前兩性需求之傾向，將靈性實現與前兩性之實現（尤其是生物性的實現）尖銳地對立起來，形成形同水火之勢。這是東方傳統思想始終不夠重視經驗智慧、始終不夠尊重經驗知識、始終不能正視經驗主義之價值在「三性」觀上的反映。

需知，「三性」之間有著互爲因果的深刻關係，如鼎之三足，缺失任何一足，另外兩足也難以成立。「三性」中的任何一種屬性，如若長期得不到合理的正視與滿足，都將滋生相關問題：生物性得不到正視與滿足，將會滋生種種生理上的疾病，出現各種生理紊亂現象；心理性得不到正視和滿足，將會滋生各種心理上的疾病，出現各種非理性、貪婪、分裂、異化、失控等心理病態現象；靈性得不到正視和滿足，則因不能實現生命的解脫和圓滿，不能實現人生之終極關懷，而出現嚴重的不安感、空虛感、無價值感、無意義感、被拋棄感、缺失感、（莫名的）恐懼感、難以承受的生活之沉重感、黑暗感、無幸福感等等生命異化現象。人的任

何一種屬性，一旦出現異化或病態現象，都將分散和消耗我們大量的時間和精力，勢必影響到我們去更好地實現其它屬性。

能否對「三性」做到鼎足而觀，同等正視，實在干係重大。這個問題若辨識不清，東西方文化各自之癥結，終難知所在，終得不到令人滿意的疏通解決，人類之文明和智慧也終將難臻圓滿之境，個人之成長與歷史之演進，也難以步入正道坦途。東方傳統文明與現代西方文化之間，如何實現親切相處、取長補短，是我們這個時代面臨的最大的文化問題。若明「三性」之理，方有望扭轉東西方文化之間此消彼長、此存彼亡之態勢，而成相得益彰、互生共榮之格局。

若於「三性」獲得理明而義達，於天下，則天下得以平；於國，則國得以治；於家，則家得以齊；於身，則身得以修……（引自拙著《〈大學〉廣義》）

人類與生俱來的本性，由三類屬性或曰三大層次的屬性所構成，即「獸性」「人性」與「佛性」。

獸性即生物性，指人類雖然超越了一般意義上的動物而成爲一個有著反省意識的族群，但依然留存著大量的動物特性，最明顯者，如：飲食男女，叢林法則，暴力傾向，感官化和物化（墮化）傾向，自私與自我，拒絕成長或曰拒絕精神化，充滿了貪婪與嗔恨，非理性化和本能化等等。這些殘留在人類身心中的動物屬性，被統稱爲「獸性」。

人性即人的社會屬性和文化屬性之簡稱，是人類的族群與文化能持續發展與和諧生存的先天基礎。如果沒有每個人與生俱來的人性（人的社會屬性和文化屬性），那麼，建立在每個個人之上的族群和文化，因爲失去了存在基礎和先天條件而片刻也難以維繫下去，就會頃刻間崩解。但事實上，歷史地看，人與人之間、人與族群之間、人與文明文化之間的聯繫是越來越多元而緊密的。這充分證明，人類歷史發展的過程，就是人性不斷地被彰顯和強化的過程。因爲人性被持續地彰顯與強化，才會出現人與人之間、人與族群之間、人與文明文化之間的聯繫越來越多元而緊密的現象。

人性中最爲基本的構成有：關懷與友愛、責任與義務、奉獻與創造、精神化（文明化）、大我化（認識到他人或族群存在是自身存在的前提）、國家意識和民族意識、哲學化（真假）、道德化（善惡）和藝術化（美丑）、邏輯化和知性化（Intellectualization）、較強的反思能力、主觀能動性的覺醒、歷史意識的覺醒、對人生意義與價值的自覺追求等等。這些統稱爲「人性」。

佛性又名德性、神性、道性、靈性、聖性、天性、道、大梵、覺性、理性、太極、良知、般若等，爲了方便稱呼，此處則統名爲「佛性」。佛性即每個人與生俱來的超越性之簡稱。因佛性的存在，個人和人類整體才有可能不斷地超越自己，直至將佛性內涵的自在性、自覺性、自由性、自發性、自足性、自然性、自生性、無我性、無爲性等基本屬性徹底而完美地彰顯出來，從而成佛、成聖或成真人，實現人生的終極關懷，達成生命的終極覺醒，獲得存在的終極圓滿與真正自由。

佛性即超越性，是對自己身心種種局限性的全面昇華與超越，是對獸性與人性的全面昇華與超越，是對現象世界的全面昇華與超越，是對自我和執著的全面昇華與超越。超越性即是主體世界（又名意識世界、存在世界或曰生命世界）的徹底彰顯與覺醒。

爲了方便理解，我們把獸性（生物性）比喻爲站在深谷中看世界，人性則是站在地面上看世界，而佛性是相當於站在山頂上看世界。由於所處位置不同，呈現在眼前的世界的差異就會非常巨大——處於獸性（生物性）之中的人理解人性世界十分困難，對他而言，人性世界之種種，如同天方夜譚；同理，處於人性之中的人理解佛性世界十分困難，對他而言，佛性世界之種種，如同天方夜譚。井底之蛙之喻，夏蟲不可語冰之喻，凡類似之言，即此之謂也。

無論是個人的成長史，還是人類全體的成長史，都是按照本性自己的展現或曰覺醒的次第而來。即最先必然是獸性的展現與彰顯，接下來是人性的展現與彰顯，最後纔是佛性的展現與彰顯。除非存在著外力的干擾，不然這個本性的展現次第與彰顯次第不會混亂。

回顧人類已經走過的歷史，第一軸心時代（西元前九世紀至西元前三世紀左右）之前被稱爲「史前歷史時期」「原始社會時期」或「原始文明時期」。其存在時間非常漫長，從人類脫離猿猴成爲智能猿人開始，

直至第一軸心時代，其間的數十萬年時間，皆屬「原始文明時期」。原始文明時期所對應的是人之本性中的獸性（生物性），或曰所展現和彰顯的是人之本性中的獸性（生物性），換言之，此歷史時期是獸性（生物性）佔主導地位的階段。

第一軸心時代之所以在人類歷史和文明的進程中如此地重要，是因爲在第一軸心時代，人類成功地戰勝和超越了人之本性中的獸性（生物性）而從此進入人性領域，從此人性成爲展現和彰顯的主角，人性正式登上歷史舞台，獲得了越來越深刻而全面的喚醒，成爲此後個人和全體人類自覺追求和堅決捍衛的对象。換言之，從第一軸心時代開始，人類進入人性甦醒時期，人類的文明進入人性佔主導地位的時期。故雅斯貝爾斯[1]將人類文明的開端確定在第一軸心時期，即西元前五百年左右。就人性的全面甦醒而言，我們完全讚同雅斯貝爾斯之見。

第二（新）軸心時代是對第一軸心時代的否定和超越。通過此否定和超越，人類將迎來比第一軸心時代更爲重要的飛躍——從此，人類將進入佛性的全面甦醒時期；從此，人類將進入建基於佛性之上的文明文化時期。

近當代乃至自第一軸心時代以來，人類越來越嚴重的精神危機或曰存在危機，究竟而言，是這一時期之文明與智慧無法根治的，因爲這些問題非人性內涵之能力所能洞察和解決。上述被所有思想家和學者們共同認可的種種精神危機，絕大多數超出了人性所能企及的高度和深度，非人性的能力之所及，但這些問題或曰危機恰好在佛性的能力範圍之內，在般若智慧的能力範圍之內。故在佛性彰顯時期（即第二軸心時代），這些所謂的重重危機，都將迎刃而解。如同人類處在原始文明時期——獸性（生物性）甦醒並佔主導地位時期，它的很多問題如同死結，似乎永遠也無法解開。但這些如同「死結」一般的「嚴重問題」，到了第一軸心時代就被十分輕鬆地解決了，易如反掌。

在原始文明裡，並非全部是獸性（生物性）彰顯而無一點人性之曙光。獸性（生物性）與人性之間的界線是模糊的，如同犬牙交錯之狀。同理，人性與佛性之間亦復如是。故在第一軸心時代的開創者們——那些偉大的聖賢們的著作和教導裡，存在著很多關於佛性（德性、神性、良知、道等）的討論。可惜的是，兩千五百多年來，將佛性徹底而完美地彰顯出來的，又有幾人呢？除了極少數聖賢們獲得此成就之外，絕大多數普通民眾對成佛成聖，望塵莫及！古來有言：「求道者多如牛毛，得道者鳳毛麟角。」信然也。

「求道者多如牛毛，得道者鳳毛麟角」，並非全是求道者之錯，更爲深層的原因是：我們現在身處於第一軸心時代，這是一個人性張揚的時代，故在這個時代裡，它的文明文化，它的世風民俗，在在處處都是讓我們成爲一個人。故在這個歷史文化時期，成人相對於成佛成聖要容易得多。佛家有「世間共業」和「時節因緣」二詞，應爲此義。

以人性的甦醒和彰顯爲標誌的第一軸心時代，以及受其規範和籠罩的此後兩千多年之歷史，獸性（生物性）始終混雜在我們個人和人類全體的歷史和文化中，偶爾成爲佔壓倒性優勢的主角。但正如無數先賢所說的那樣，永遠不要輕視人性的力量。回顧歷史，人性總是能以其不可思議的方式最終戰勝和超越獸性（生物性），並將其有力地掌控著、限定著、引導著、含攝著、提陞著、轉化著、圓融著。

---

[1] 卡爾・西奧多・雅斯貝爾斯（Karl Theodor Jaspers，1883—1969 年），男，奧爾登堡人，德國存在主義哲學家、神學家、精神病學家、歷史學家，著有《理性和生存》《世界觀的心理學》《歷史的起源與目標》等。「軸心時代」是雅斯貝爾斯歷史哲學中的中心概念。他將人類的歷史分爲四個階段，「其一是：我們祇能推斷出最初的一大步，即語言之產生、工具之發明以及火之點燃和應用。這是普羅米修斯時代，是所有歷史之基礎，正是經歷了這一階段人類才變成了不同於我們不能想像的僅僅是生物意義上的人的存在。其二是：在西元前五千年至西元前三千年間在埃及、美索不達米亞、印度河流域、稍晚在中國黃河流域，產生了古代的高度文明。其三是：以西元前五百年左右爲中心——在西元前八百年到西元前兩百年之間——時至今日我們仍然賴以生存的人類精神的基礎，同時又獨立地在中國、印度、波斯、巴勒斯坦、希臘出現。其四是：其後祇有唯一的一件無論在精神上，還是在物質上都具有深刻影響的事件，並且具有世界歷史意義的影響：科學技術的時代。……」「世界歷史的軸心似乎是在西元前八百年至西元前兩百年之間發生的精神歷程之中。那時出現了時至今日我們與之共同生活的人。……非凡的事都集中在這一時代發生了。在中國生活著孔子和老子，中國哲學的所有派別都產生了，墨翟（墨子）、莊子、列子以及不可勝數的其他思想家都在思考著；在印度出現了《奧義書》，生活著佛陀，所有可能的哲學流派以至於像懷疑論、唯物論、詭辯術以及虛無主義都發展了起來，情形跟中國一樣；在伊朗，查拉圖斯特拉在教授他那富於挑戰性的宇宙觀，即認爲這是善與惡之間的鬥爭過程；在巴勒斯坦則出現了先知，從以利亞（Elias）經過以賽亞（Jesaja）及耶利米（Jeremias）到以賽亞第二（Deuterojesaja）；在希臘則有荷馬、哲學家巴門尼德、赫拉克利特、柏拉圖、悲劇作家修昔底德以及阿基米德。通過上述的那些名字所勾畫出的一切，都發生在這幾個世紀之內，並且幾乎是同時在中國、印度和西方相互間並不瞭解的情況下發生的。這個時代的新的東西比比皆是，人們開始意識到在整體中的存在、自我以及自身的極限。他感覺到了世界的恐怖以及自己對此的無能爲力。他提出一些極端的問題，在無底深淵前尋求著解脫和救贖。在清楚意識到自己的極限時，爲自己確立了最崇高的目標。在自我存在之深層以及超越之明晰中，他體驗到了絕對性。在這個時代產生了我們今天依然要借助於此來思考問題的基本範疇，創立了人們至今仍然生活在其中的世界宗教。」（參見卡爾・雅思貝爾斯著，李雪濤主譯：《大哲學家》，北京：社會科學文獻出版社，2005 年，第 5—6 頁。）

同理，在第二軸心時代裡，獸性（生物性）和人性同樣混雜在我們個人和人類全體的歷史與文化中，偶爾成爲佔壓倒性優勢的主角。但幸運的是，正如無數聖哲所說的那樣，永遠不要輕視佛性的力量，佛性能以最不可思議的方式最終戰勝和超越獸性（生物性）與人性，並將其有力地掌控著、限定著、引導著、含攝著、提陞著、轉化著、圓融著。（引自《生命科學與新軸心時代》一文，發表於第三屆「生命與國學」高峰論壇，2018 年，武漢）

「十六字心法」所言「惟危」之「人心」，即「三性」所言全部生物性（獸性）之所含與人性中的自我、自私、自大和佛家所言之「五毒（貪瞋癡慢疑）」等墮落面、陰暗面；其所言「惟微」之「道心」，即「三性」所言人性中的友愛、公平、正義、愛國情懷等光明面、積極面部分，特別是指佛性（神性、德性、良知）的全部內涵，即上述的自足性、自在性、創造性、超越性等諸內涵。

在儒家思想史上，論述「十六字心傳」最詳者，爲朱熹的《〈中庸章句〉序》：

《中庸》何爲而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。其見於經，則「允執厥中」者，堯之所以授舜也；「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」者，舜之所以授禹也。堯之一言，至矣，盡矣！而舜復益之以三言者，則所以明夫堯之一言，必如是而後可庶幾也。蓋嘗論之：心之虛靈知覺，一而已矣，而以爲有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以爲知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，故雖上智不能無人心，亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣。精則察夫二者之間而不雜也，一則守其本心之正而不離也。從事於斯，無少間斷，必使道心常爲一身之主，而人心每聽命焉，則危者安、微者著，而動靜雲爲自無過不及之差矣。

夫堯、舜、禹，天下之大圣也。以天下相传，天下之大事也。以天下之大圣，行天下之大事，而其授受之际，丁宁告戒，不过如此。则天下之理，岂有以加于此哉？自是以来，圣圣相承：若成汤、文、武之为君，皋陶、伊、傅、周、召之为臣，既皆以此而接夫道统之传，若吾夫子，则虽不得其位，而所以继往圣、开来学，其功反有贤于尧、舜者。然当是时，见而知之者，惟颜氏、曾氏之传得其宗。及曾氏之再传，而复得夫子之孙子思，则去圣远而异端起矣。子思惧夫愈久而愈失其真也，于是推本尧、舜以来相传之意，质以平日所闻父师之言，更互演绎，作为此书，以诏后之学者。盖其忧之也深，故其言之也切；其虑之也远，故其说之也详。其曰“天命率性”，则道心之谓也；其曰“择善固执”，则精一之谓也；其曰“君子时中”，则执中之谓也。世之相后，千有余年，而其言之不异，如合符节。历选前圣之书，所以提挈纲维、开示蕴奥，未有若是之明且尽者也。自是而又再传以得孟氏，为能推明是书，以承先圣之统，及其没而遂失其传焉。则吾道之所寄不越乎言语文字之间，而异端之说日新月盛，以至于老、佛之徒出，则弥近理而大乱真矣。然而尚幸此书之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以续夫千载不传之绪；得有所据，以斥夫二家似是之非。盖子思之功于是为大，而微程夫子，则亦莫能因其语而得其心也。惜乎！其所以为说者不传，而凡石氏之所辑录，仅出于其门人之所记，是以大义虽明，而微言未析。至其门人所自为说，则虽颇详尽而多所发明，然倍其师说而淫于老、佛者，亦有之矣。

熹自蚤歲即嘗受讀而竊疑之，沉潛反覆，蓋亦有年，一旦恍然似有以得其要領者，然後乃敢會眾說而折其中，既爲定著章句一篇，以俟後之君子。而一二同志復取石氏書，刪其繁亂，名以輯略，且記所嘗論辯取捨之意，別爲或問，以附其後。然後此書之旨，支分節解、脈絡貫通、詳略相因、鉅細畢舉；而凡諸說之同異得失，亦得以曲暢旁通，而各極其趣。雖於道統之傳，不敢妄議，然初學之士，或有取焉，則亦庶乎行遠升高之一助云爾。

淳熙己酉春三月戊申，新安朱熹序

朱子於其《四書章句集註・中庸章句》開首曰：

中者，不偏不倚、無過不及之名。庸，平常也。子程子曰：「不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道，庸者，天下之定理。」此篇乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子。其書始言一理，中散爲萬事，末複合爲一理，「放之則彌六合，卷之則退藏於密」，其味無窮，皆實學也。善讀者玩

索而有得焉，則終身用之，有不能盡者矣。

「中者，天下之正道」不僅是孔孟一貫之正道，程朱一貫之正道，乃「天下之正道」，此非虛言，確有實證。因爲源自黃老的道家和源自印度的佛家，同樣把「中」「中道」「中庸」視爲唯一之正道而自覺恪守之。也即是說，包括中國和印度在內的東方傳統文化中的幾個主要的流派，無不自覺地恪守中道，認定中道爲唯一之正道、唯一之光明大道，非此即爲歪門邪道或曰旁門左道。

第一章

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。

道也者，不可須臾離也；可離，非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。

莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。

喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。

致中和，天地位焉，萬物育焉。

天命之謂性

這是《中庸》第一章之首句。《禮記・中庸》原不分章，東漢鄭玄（127—200 年）注亦不分章，直至唐代孔穎達（574—648 年）疏始分爲兩卷三十三章。宋代以後爲《中庸》分章者多家，其中以朱熹（1130—1200 年）所分三十三章最爲通行。此後至今皆用朱熹本，以爲定本。

我在拙著《〈大學〉廣義》裡對古文「天」字諸含義，有過集中論述，引文如下：

「天」的第一個涵義：蒼蒼者謂之「天」，頭頂上這個茫茫蕩蕩的蒼穹之謂也，即現代物理學的「天空」「天氣」之義。這是「天」字最爲普遍的含義。中國古代天文學、曆法學和星相學等相關的原始自然科學，如天干、地支、五運、六氣等，也自此「天」延伸深化而來。

「天」的第二個涵義：最高神——天帝，天帝簡稱爲「天」。「天帝」因其高高在上，故又名「上帝（God）」。此「上帝」與西方猶太教和基督教中的「上帝」爲同等概念與作用。在甲骨文中和夏、商、週三代帝王發表的誥命及民間歌謠中，隨處可見「天帝」「上帝」「帝」「皇天」等表示上古時代中華民族所信奉的最高神這一概念，此爲上古之時君民共同信仰的宗教之神。如中國最早書籍之一的《詩經》中就大量出現相關概念：「皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫。維此二國，其政不獲。維彼四國，爰究爰度。上帝耆之，憎其式廓。乃眷西顧，此維與宅。」（譯文：上帝偉大而又輝煌，洞察人間慧目明亮。監察觀照天地四方，發現民間疾苦災殃。可是殷商這個國家，它的政令不符民望。想到天下四方之國，於是認真研究思量。上帝經過深思熟慮，憎惡殷商統治狀況。懷著寵愛向西張望，就把岐山賜予周王。[1]）「帝遷明德，串夷載路。天立厥配，受命既固。」（譯文：上帝遣來明德君王，徹底打敗犬戎部族，皇天給他選擇佳偶，受命於天，國家穩固。[2]）「帝謂文王：予懷明德，不大聲以色，不長夏以革。不識不知，順帝之則。」（譯文：上帝昭告周君文王：你的德行我很欣賞。不要看重疾言厲色，莫將刑具兵革依仗。你要做到不聲不響，上帝旨意遵循莫忘。[3]）（《詩經・大雅・皇矣》）自中國歷史之初，已有非常明確的「君權神授」觀念。最高政治領袖的統治權來自天帝（上帝）的親授，君主以「天子」——天神寵愛的兒子自居。君主作爲天父（上帝）意志的化身和代表，在人間行使治理和生殺予奪之權。後世百姓習慣中的「痛呼母，悲呼天」之「天」，「天」被作爲情感的寄託和傾訴对象，也是由上古宗教性的「天帝」「天神」演變而來。

相比較於印度宗教（包括佛教）和在佛教傳入中土後仿照佛教建制而構築起來的道教，以及西方的基督教，中國上古時期自發產生的原始宗教（天帝）信仰，有若干之差異：

第一，中國上古時期的原始宗教信仰，儘管其宗教意識普被君民各個階層，宗教信仰在各人生活中佔據著主導性位置，但自上古迄至秦漢，並沒有發展出一個成熟的宗教信仰體系和宗教儀式儀軌體系。換言之，宗教意識並沒有發展至成熟和自覺之高度。

第二，先秦時期的原始宗教，始終貫穿著「政治」與「民生」這兩大主題，有著明顯的民本化、人本化、人文化、現實化傾向，即以人爲本的發展傾向；而不是如其它宗教那樣，有著明顯的神本化、出世化、超人文化、超現實化傾向，即以神爲本的發展傾向。在核心的宗教觀上，中國先民始終堅守神爲人而在，神爲人間、爲人生而服務；其它宗教則正相反，始終傾向於人爲神而在，人以服務眾神爲天職，以服務眾神爲人生

[1] 姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 537—538 頁。

[2] 姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 538 頁。

[3] 姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 540 頁。

最主要義務。如此就不難理解：爲何上古原始宗教信仰和鬼神崇拜，迨至晚周時期即已基本融入人文文化之海洋，爲人文文化所含化與消融。至聖孔子的出世，以及他的三千弟子們，則更進一步地順應中華文化發展的基本傾向，對上古流傳下來的宗教信仰與鬼神崇拜，進行了徹底地汰濾和扭轉，確定了中華文化的基本格局和基本性格——「內聖外王」的生命格局和人本化、人性化的文化性格。這標誌著中華文化由先前自發的（無意識的、本能的）原始形態，升進到自覺、自省、自主方向的全新階段，一掃此前文化思想傳統中的神秘性（即鬼神的不可知性）、荒誕性（即無釐頭性）、非理性（即生物化的本能性）、原始性（即無系統性和邏輯性）。故知孔子和他的弟子們，在中華文明史上，以及世界文明史上的作用，都是劃時代的。「天不生仲尼，萬古如長夜」，信然也。

第三，其它宗教裡的神都是宇宙的創造者，而中國上古宗教之神祇是管理宇宙和下民，並不創造宇宙。中國上古神話中，宇宙是由半人半神的盤古化生而來。「天地渾沌如雞子，盤古生在其中，萬八千歲，天地開闢。陽清爲天，陰濁爲地，盤古在其中，一日九變。神於天，聖於地。天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈，如此萬八千歲。天數極高，地數極深，盤古極長，故天去地九萬里。後乃有三皇。元氣蒙鴻，萌芽茲始，遂分天地，肇立乾坤，啟陰感陽，分佈元氣，乃孕中和，是爲人也。首生盤古。垂死化身，氣成風雲，聲爲雷霆，左眼爲日，右眼爲月，四肢五體爲四極五嶽，血液爲江河，筋脈爲地裡，肌肉爲田土，發爲星辰，皮膚爲草木，齒骨爲金石，精髓爲珠玉，汗流爲雨澤，身之諸蟲，因風所感，化爲黎甿。」（〔三國〕徐整《三五歷紀》）中國先民認爲宇宙是化生而來，不是創生而來。此「巨人化生天地論」很值得玩味，它與後世人本主義文化的形成與促進，以及由孔孟所開創的將「仁心、德性」作爲基本的生命文化體系，皆有著深刻的淵源關係。

「天」的第三個涵義：本體之天。此「天」是形而上的義理（哲學）之「天」，是本體-宇宙論的「天」，是生命之「天」，即生命之別名，是主體之「天」，即主體之別名。在儒家，尤指道德之「天」，即德性之別名。形而上的義理（哲學）之「天」，在中國上古時代的思想中，由來已久，源遠流長。此「天」可一直追溯到中華文明肇始之時的伏羲畫八卦。「古者伏犧氏之王天下也，始畫八卦，造書契，以代結繩之政，由是文籍生焉。」（《尚書·尚書序》）「古者包犧氏（即伏羲）之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」（《周易·系辭下傳》）伏羲畫八卦，始於乾卦，乾爲天，故謂「一畫開天」。伏羲畫八卦，象徵著人類智慧第一次透脫出來，照徹環宇，自此，宇宙（乾坤）便從黑暗中、混沌中、無明中借助人類智慧光明的照徹而覺醒，天地萬物從此借助人類智慧光明的照徹而重新認識了自己，發現了自己，回歸了自己，同時也超越了自己。此乃「一畫開天」之義。這裡所說的宇宙（乾坤）從黑暗中、混沌中、無明中覺醒，指的是從智慧的黑暗中、從價值的混沌中（此黑暗與混沌不是現代天文學和天體物理學角度的黑暗與混沌）、從後天的或物質的無明中獲得覺醒，是（超越的）價值、（先驗的）智慧、（自在自足的）存在、（主體性的）生命等意義上的覺醒，故爲形而上的覺醒、義理（哲學）的覺醒，或曰心性的覺醒。

人類的覺醒（即心性本有之自明透過人類而顯化出來），絕不是僅僅局限於地球一隅的某個偶然事件。人類智慧的顯發（或曰覺醒）是一個無比重要的宇宙級事件，是一個宇宙無始以來最爲重要的事件。這一事件標誌著宇宙（天地萬物）的演化與運行出現了本質的飛躍：宇宙從此前的純物理性的、純機械性的、純被動的演化與運行，躍升到意識的、生命的、自主的、自覺的、道德的演化與運行階段。這一事件同時也標誌著宇宙（天地萬物）自此進入超越自己和回歸自己（超越過去的自己，回歸「心性」這一最終的存在）的全新階段。在這個全新階段裡，此前純物質、純機械、純被動的天地萬物，開始了價值化、意義化、智慧化、意識化（自覺化）、道德化（自律化）、生命化（主體化）的演進。

這個宇宙（乾坤）由先前的純物質、純機械、純被動的階段，躍升到價值化、意義化、智慧化、意識化（自覺化）、道德化（自律化）、生命化（主體化）的階段，其標誌就是聖王伏羲始畫八卦。八卦成，乾坤定。「一畫開天」所開創的是一個全新的天地：一個形而上的天地，一個義理（哲學）的天地，一個道德的天地，一個本體-宇宙論的天地。

在人類的自覺意識（即文明）誕生之前，宇宙和一切生物的演化、運行，相對於心性而言，都是處在不

斷地離其自己的過程中；自人類的自覺意識誕生之後，相對於心性而言，宇宙和一切生物（尤其是人類自身）的演化、運行，則進入持續地回歸自己的階段——進入持續的價值化、意義化、智慧化、意識化（自覺化）、道德化（自律化）、生命化（主體化）的階段，也即回歸心性、成爲心性的階段。心性之離其自己和回歸自己，在這一貌似無聊的圓圈運動中，彰顯了心性內涵之自律性、自足性、自覺性和自在性等屬性，也彰顯了心性作爲絕對價值和終極意義之真實性。心性之離其自己的過程，即是不斷地黑暗化、機械化、無明化、被動化、墮落化、混沌化和物化的過程；心性之回歸自己的過程，即是不斷地光明化（包括形而上的無相之光和形而下的可見之光、有相之光）、自主化、超越化、生命化、價值化和自覺（覺醒）化的過程。

但是這個回歸心性、成爲心性的階段，對於宇宙而言，對於人類而言，僅僅是一個偉大的開始，遠遠沒有達到徹底和圓滿之境界。故對於整個人類社會和人類歷史而言，文明化的進程時刻不可鬆懈；對於個人而言，德化人生時刻不可鬆懈。故儒家有「死而後已」之論，道家有「惟道是從」之說，佛家有「爲法忘軀」之教。

自伏羲畫八卦以定乾坤開始，標誌著中華民族，乃至整個人類步入了文明時代。作爲本體之別名的「天」這一概念也正式確立，並一直延用至今。八卦中的「乾卦」就代表本體之「天」，是作爲本體-宇宙論的「天」而使用的。所謂的「本體-宇宙論」之「天」，意爲此「乾卦」或此「天」同時包含宇宙和本體兩大概念，但其重心則落於本體上，其宇宙是指形而上的宇宙，非指形而下的具體事物。形而上者謂之乾，謂之天，也謂之道。故古來有乾、道并稱，或天、道并稱之習慣。天即是道，道即是天。到宋明諸儒，則喜將天與理并稱爲「天理」，省稱爲「理」。理即天義，天即道義，道即性義，性即本體義。理、天、道、性、本體，皆一義也。孔子之「仁」，《大學》之「明德」，孟子之「四端之心」，《中庸》之「誠」，陽明之「良知」，等等，還是一義也。先聖後聖，其道一以貫之，其心同，其理同。

「天命之謂性」之「天」源自《周易》之「乾卦」。熊十力先生[1]曰：「《中庸》爲說《易》之書」[2]；「《中庸》是《易》《春秋》之提要」[3]；「《易》道隨時處中，孔門演《易》之旨作《中庸》」[4]。此明《中庸》宗旨乃直承孔子和文、武、周公而來，故《中庸》旨趣乃中華上古文明之大道，儒門聖學之正統，十六字心法之嫡傳。「乾元生生化化之德，發育萬物，敦篤而無窮竭。……吾人稟乾元以生，當體現乾元生化之德，與天地萬物互相暢通於敦篤之大化中」。[5]熊子稱《易》之「乾卦」爲「乾元性海」，復曰「乾元性海實乃固有此萬德萬理之端」[6]。這句話裡有兩個關鍵詞：一者爲「固有」，即先天本有，非後天造作而有；其二爲「萬德萬理之端」，萬德者，一切真善美之行也，萬理者，一切真善美之所以然也。

熊子所言之固有的德理之端的「乾元性海」，並非獨立之論，其直接來源於《易》。《易》「乾卦」之卦辭曰：「元、亨、利、貞。」此卦辭被稱爲「乾卦四德」。唐朝孔穎達《周易正義》引《子夏傳》說：「元，始也。亨，通也。利，和也。貞，正也。」孔子於《易經》言「乾卦」曰：「天行健，君子以自強不息。」言「坤卦」曰：「地勢坤，君子以厚德載物。」

「元」者，乃創生義，開端義，生化義。「乾卦」爲八卦之首，位居開端，故曰「乾元」。此「開端」意爲哲學之開端，邏輯之開端，存在之開端，生命之開端，意義與價值之開端，並非現代天體物理學所言的「時空奇點」之開端。

佛家於哲學上所言之「本體」的專有術語是「本性」或曰「自性」，佛家非常明確地肯定，本性存在著若干重要的內涵或曰特徵，其一便是生命性，佛家術語謂之「本覺」。所謂「本覺」，意爲自性始終徹底而全然地知道它自己，明白它自己，覺知它自己。故「本覺」又曰「自明」——自己明白自己，自己了知自己。

---

[1] 熊十力（1885—1968 年），著名哲學家，新儒家開山祖師，國學大師。原名繼智、升恆、定中，號子真、逸翁，晚年號漆園老人。幼時在家隨兄讀書，十四歲從軍，1905 年考入湖北陸軍特別小學堂，在校期間，加入武昌「科學補習所」「日知會」等反清革命團體，武昌起義後參加光復黃州活動，後赴武昌，被任命爲湖北軍政府參謀。1917 年赴廣州參加孫中山領導的「護法運動」。失敗後，決意專心從事哲學研究。先後在武昌文華大學、天津南開中學、北京大學、浙江大學任教。1949 年以「特別邀請人士」身份參加首屆全國政治協商會議，後被選爲全國政協二、三、四屆委員。1968 年 5 月 24 日絕食身亡。著有《新唯識論》《原儒》《體用論》《明心篇》《佛家名相通釋》《破破新唯識論・摧惑顯宗記》《十力語要》《乾坤衍》等書。其學說影響深遠，在哲學界自成一體，「熊學」研究者也遍及全國和海外，《大英百科全書》稱「熊十力與馮友蘭爲中國當代哲學之傑出人物」。

[2] 《熊十力全集》第三卷，武漢：湖北教育出版社，2001 年，第 573 頁。

[3] 《熊十力全集》第四卷，武漢：湖北教育出版社，2001 年，第 448 頁。

[4] 《熊十力全集》第五卷，武漢：湖北教育出版社，2001 年，第 23 頁。

[5] 《熊十力全集》第六卷，武漢：湖北教育出版社，2001 年，第 646—647 頁。

[6] 《熊十力全集》第六卷，武漢：湖北教育出版社，2001 年，第 567—569 頁。

此明白，此了知，是自性與生俱來之功能，非由外鑠，非源外來。本性與本覺爲同義，本性即本覺，本覺即本性；本性之外無本覺，本覺之外無本性。此本覺在印度的瑜伽學裡名爲「超級意識」「至上意識」「絕對意識」「終極意識」「純粹意識」等，佛家謂此本覺爲「本智」「般若」「淨智」「無師智」「根本智」「本初智」「性智」等，我們則直呼其爲「生命」。與自然科學和社會科學相并列的生命科學體系，即是建立於此生命之上的學科群。

自性（儒家曰德性，佛家曰佛性，道家曰道性，基督曰神性）有兩大面向：一曰空性，一曰有性。空性指自性本涵無我（無自我）性、超越性、無限性等，此諸性合稱爲「空性」；有性指自性本涵自覺（自明）性、自在性、自由性、自足性、自生性、自律性、自然性等，此諸性合稱爲「有性」。自性中的空性與有性以不可思議的方式渾然爲一：說起無我，全性皆無我（自性無一處不無我）；說起超越，自性時時超越它自己（自性永遠不執著它自己）；說起無限，自性超越一切形式的時間和空間；說起自覺，自性永遠了知它自己；說起自在，自性永遠在其自己；說起自由，自性永遠擁有絕對意志；說起自足，自性具足一切真、一切善、一切美，無一遺漏；說起自生，自性永遠生生不息，永無止境地顯化自己諸內涵；說起自律，自性內涵一切律則和規矩——让真之为真，让善之为善，让美之为美；说起自然，自性诸内涵皆为自性与生俱来之本有，无需丝毫造作，一切现成，一切如其所是，一切自己使然。

自性的自生性與自明性實爲同義，所謂自生不是此物生出了彼物（A 生出了 B），而是自性明白了它自己都內涵些什麼，故自生與自明爲同義。再擴大些來看，自性的所有內涵皆爲相同或曰相通。依佛家見，佛國淨土[1]、三身[2]、五智[3]、十力[4]、四無畏[5]、十八不共法[6]、三十二大丈夫相[7]、五眼[8]、六通[9]等佛陀所

---

[1] 淨土：又稱「淨刹」「淨界」「淨國」「佛國」等，是指大乘佛教傳說佛所居住的清淨的莊嚴世界，與世俗眾生所居「穢土」相對。廣義上說，是泛指諸佛在因地行大慈大悲的菩薩道時，發願而成就的清淨國土。如鳩摩羅什譯《大智度論》第五十卷中「釋發趣品第二十之餘」所言：「淨佛世界者有二種淨：一者菩薩自淨其身，二者淨眾生心，令行清淨道。以彼我因緣清淨故，隨所願得清淨世界。」同爲鳩摩羅什所譯的《維摩詰所說經》上卷「佛國品」亦云：「菩薩隨所化眾生而取佛土，隨所調伏眾生而取佛土。……菩薩取於淨國，皆爲饒益諸眾生故。……菩薩如是，爲成就眾生故願取佛國。」佛國淨土是大乘經典中普遍存在的觀念，在《妙法蓮華經》《華嚴經》《大般涅槃經》《般若經》《寶積經》等大乘佛教經典中，都有關於十方無量諸佛世界及諸佛在各淨土教化眾生的內容。可以說，淨土與大乘佛教有著不可分的關係，它代表了大乘佛教的理想。從教理上可以說，佛教的所有法門、整體佛教的旨歸都在於淨土：就主體而言，佛教的目的是爲了讓人成佛，包括自己、他人、眾生，乃至所有的生命（包括地獄道和天人道眾生等）；從「環境」的角度而言，就是要把世界變成佛國淨土。對應於大乘菩薩道，修行的兩大目標即是：成就眾生（度眾）與莊嚴佛土（淨土）。

[2] 法身佛：「法身」爲本覺（自性、佛性）之別名，「佛」爲圓滿義。本覺圓滿即名「法身佛」。報身佛：「報身」爲凡夫修道過程中所得之功德與成就，當此功德與成就圓滿之時，即名「報身佛」。化身佛：「化身」複分兩類，一者爲業報化身，一者爲清淨化身。所謂「業報化身」者，凡夫的粗重肉身之謂也。因凡夫之身乃若干前世所積種種不良業因（業種）與業力，感應生化出此粗重肉身，故名「業報化身」。所謂「清淨化身」者，此凡夫業報粗重肉身之業因與業力全部淨化消除，從此成爲法身（本覺）本有之內涵，直接呈現於此有限時空內的具體存在。此化身雖爲有限時空裡的有限存在之身，外表看上去與凡夫之身無有不同，卻有著本質上的差異：所有法身內涵之諸屬性與特徵，皆無餘呈現於此化身之中，故此有相之化身與無相之法身無有差別。此名之曰「清淨化身」。清淨化身臻於極致或圓滿，即名曰「化身佛」。晚期大乘佛法又名金剛乘佛法。金剛乘佛法在大乘佛法「三身」說基礎上又加一身——法界體性身，曰「四身」。法界體性身又名無死金剛虹身。無死金剛虹身實爲法報化三身徹底貫通爲一之身，說爲第四身亦可，匯入三身之內亦可。大乘佛法始終強調，「三身」之論只爲方便表述而已，實則無有三身：自性（本覺、佛性、般若）在體名爲「法身」，自性（本覺、佛性、般若）在相名爲「報身」，自性（本覺、佛性、般若）在用名爲「化身」。

[3] 本覺（般若智慧）從功用上區分，可區分出五大類，名曰「五智」。⑴法界體性智：自性之自明與自肯之功能或曰能力；⑵大圓鏡智：全面而透徹地了知自性內涵所有事物的真相之功能或曰能力；⑶平等性智：真切地了知自性內涵之所有事物於本質上無有高低貴賤之別的功能或曰能力；⑷妙觀察智：上述三類智慧皆以不可思議的方式同時動作之功能或曰能力；⑸成所作智：因前四類智慧而能於人生中、凡夫境內成辦或曰成就一切功德與事業之功能或曰能力。

[4] 唯佛陀擁有十種能力（智力）。⑴處非處智力：佛陀了知一切事物哪個合理，哪個不合理，即佛有知一切事物是非對錯之能力。⑵業異熟智力：佛陀了知一切眾生過去、現在、未來的三世因果與業報。⑶靜慮（禪定）解脫智力：佛陀了知一切修行人的所有禪境——他怎麼樣進入禪定的？怎麼樣從禪定得到解脫的？佛陀了知所有眾生各種煩惱的禪定對治之法。⑷知諸根上下智力：佛陀了知一切眾生諸根勝劣的智力。⑸種種勝解智力：佛陀擁有了知所有眾生的智商、智力而因材施教之能力。⑹種種界智力：佛陀擁有如實了知六道眾生各各不同之境界的能力。⑺知一切至處道智力：佛陀了知一切眾生在六道輪迴中，這一生轉到什麼道，那一生轉到什麼道，無量劫的流轉，佛都清清楚楚。⑻知宿命無漏智力：佛陀了知一切眾生什麼時候得證涅槃（解脫）的智力。⑼知天眼無礙智力：佛陀擁有洞見一切事物和真相皆無有絲毫障礙之能力。⑽永斷習氣智力：佛陀已經擁有永斷一切顛倒妄想和業障習氣之智力。

[5] ⑴一切智無所畏：佛陀於大眾中說法無畏，作師子吼，不論是什麼人聽，不論多少人聽，佛陀都具足一切正攝，無所畏懼；⑵漏盡無所畏：佛陀了斷一切煩惱，沒有怖畏心；⑶說障道無所畏：佛陀對於一切障害佛道的法門皆通曉無礙，也沒有怖畏之心；⑷說盡苦道無所畏：佛陀說盡六道種種難忍之苦，但其本人已得究竟解脫，故對這些難忍之苦皆無有絲毫怖畏。

[6] 十八不共法即不共通於聲聞、緣覺，唯佛與菩薩特有之十八種功德。⑴佛身無失：佛自無量劫來，持戒清淨，以此功德滿足之故，一切煩惱皆盡，故於身無失。⑵口無失：佛具無量智慧辯才，所說之法隨眾機宜而使皆得證悟。⑶念無失：佛修諸甚深禪定，心不散亂，心於諸法無所執著，身、口、意三業皆無過失。⑷無異想：佛於一切眾生平等普度，心無簡擇。⑸無不定心：佛之行住坐臥常不離甚深之禪定，攝心住於善法，於諸法實相中不退失。⑹無不知已捨心，於苦等之受：佛唸唸之中覺知其生住滅等相，而住於寂靜平等。⑺欲無減：佛具眾善，常欲度諸眾生，心無厭足。⑻精進無減：佛之身心精進滿足，爲度眾生恆行種種方便，無有休息。⑼念無減：三世諸佛之法、一切智慧，相應滿足，無有退轉。⑽慧無減：佛具一切智慧，又三世之智慧無礙故，於慧無缺減。⑾解脫無減：佛遠離一切執著，具有爲、無爲二種解脫，一切煩惱之習氣悉盡無餘，即於解脫無缺減。⑿解脫知見無減：佛慧知諸解脫相，了了無暗障。⒀一切身業隨智慧行。⒁一切口業隨智慧行。⒂一切意業隨智慧行。以上三項，乃佛造作身、口、意三業時，先觀察得失，後隨智慧而行，故無過失，皆能利益眾生。⒃智慧知見過去世無閡無障。⒄智慧知見未來世無閡無障。⒅智慧知見現在世無閡無障。以上三者謂佛之智慧照知過去、未來、現在三世所有一切之事，皆通達無礙。

[7] 佛陀所具有的莊嚴德相，由長劫修習善行而感得，其他修行人可具有某些莊嚴特徵，但祇有佛陀及真正意義上的轉輪聖王（即金輪王、銀輪王、銅輪王和鐵輪王這四輪王）才能具足三十二種勝相。按照當時印度人之喜好，佛陀現此三十二相，勝於所有尊貴之人，能讓所有見到佛陀的人都生起恭敬心。

擁有的諸特徵，皆爲自性本有，無一外來（沒有「外」，何能「外來」），因爲佛陀與佛性之間無二無別，不存在任何差別，佛陀是佛性最徹底、最圓滿的彰顯者。由是而知，佛陀有什麼，則佛性即有什麼；反之亦然，佛性內涵什麼，佛陀就是什麼。不獨佛陀如是，一切儒佛道聖賢有什麼，即證明自性（佛性、道性、德性、神性）內涵什麼，因爲自性有如是之內涵，故爾古今聖賢有如是這般之特徵與功能。

所謂自性之生生不息義（創生義），實爲自性將其內涵次第彰顯而已，祇是自性由潛至顯的過程；所謂死亡，只不過是自性將其所顯之內涵由顯至潛而已。因此，古今中外所有聖賢異口同聲地說：無有創生亦無有死亡，生死祇是呈現出來的幻相而已。創生不是從無到有，死亡也不是從有至無。創生（包括一切眾生在內之萬有）是自性內涵依次第由潛至顯的過程，死亡是自性內涵依次第由顯至潛的過程。

由自性依次第顯現其內涵本有之物的過程，在佛家名曰「清淨世界」，簡稱「淨界」，其創生過程名曰「性顯」或「性起」——從清淨自性中直接呈現出來或曰直接化生出來。還有一類創生是清淨自性被無明污染（異化）後，間接創生出來的世界和該世界裡的萬有一切，此名曰「娑婆世界」[1]或「情識世界」，又名「眾生界」或「凡夫界」。

佛家有一個貫穿始終的觀念：沒有被異化和污染的本覺，名曰「般若智」，簡稱「般若」或「智」；已經被異化或污染的本覺，則名曰「污染識」或「凡夫識」，簡稱「識」。佛家認爲智是好的，識是不好的。智與識是同一個自性（生命），祇是「智」是指未污染的、未異化的、未墮落的、本然的、清淨的、自性之在其自己的狀態；「識」是指智被污染後、被異化後、已墮落的、非本然的、自性之離其自己的狀態。智（般若、本覺、本性、佛性、德性）爲什麼墮落（異化、污染）爲識了呢？換言之，即「惟微」的「道心」爲何墮落（異化、污染）成「惟危」的「人心」了呢？包括儒家在內，人類所有思想流派無一家給出明確而令人信服的解答。依佛家所見，本覺爲何墮落爲識心？因從其內部「忽生一念無明」所致。此忽然而生的一念無明致使本覺「不守自性」或曰「失其自性」而有凡夫之污染識的誕生。依現代生命哲學觀，此致使清淨本覺「失其自性」而墮落（異化）爲凡夫之污染識的「一念無明」，也可描述爲「致使生命由在其自己之態轉爲離其自己之態的一股內在萌生的力量」。更加不可思議的是有人曾經請問過佛陀，凡夫成佛後，有沒有可能哪一天「忽生一念無明」再次墮落爲凡夫？佛陀以「金礦提煉出黃金，但成金後永不復回爲礦」爲例說明：凡夫一旦成佛，將永不復爲凡夫，即永不會「忽生一念無明」而墮落，永處清淨本覺之中。問題是：爲何原初會出現本覺「失其自性」，「忽生一念無明」，其智被污染（異化）導致墮落成凡夫，但凡夫經過努力修行後，「轉識成智」「化染爲淨」，復其本來面目而成就佛果之後，爲何再也不會有「忽生一念無明」之事發生？既然成就佛果後永遠不會「忽生一念無明」，那此前爲何又出現了「忽生一念無明」之事？對此，佛陀及整個兩千五百年的佛家，再擴大講，整個東方傳統文化各學派，皆沒有講清楚此問題，故此問題乃人類學術史上的千古懸疑。

具體爲：⑴頂上肉髻相；⑵眉間白毫相；⑶睫如牛王相；⑷目色紺青相；⑸兩頰隆滿相；⑹常得上味相；⑺舌廣而長相；⑻聲如梵王相；⑼四十牙齒相；⑽牙齒緊密相；⑾牙齒齊白相；⑿上身如獅相；⒀身形端直相；⒁身廣長等相；⒂身色金黃相；⒃身放光明相；⒄一孔一毛相；⒅身毛上靡相；⒆兩肩圓滿相；⒇兩腋充滿相；(21)七處隆滿相；(22)皮膚潤澤相；(23)手指細長相；(24)手足柔軟相；(25)指間縵網相；(26)垂手過膝相；(27)馬陰藏相；(28)腨如鹿王相；(29)足趺高滿相；(30)足跟廣平相；(31)足下平滿相；(32)足下輪形相。

[8] 五眼的「眼」指智慧或曰能力，「五眼」指一切眾生共同擁有的洞見事物真相的能力。其一爲肉眼：指擁有很強大的經驗智慧，對人生閱歷和感官經驗能給予很好地分析、歸納、推演和提煉，可成就爲科學家、藝術家及各行業的傑出人士。其二爲天眼：指能見肉眼所不能見的事物，除了不受大小、距離、明暗的限制外，也不受遮隔隱藏或通透顯露的限制。天眼的功能有高低大小之別，功能越高，四大與五蘊的障礙度就越小，直至最後解除一切障礙而了覽無餘。其三爲慧眼：慧眼是羅漢所證，見十二因緣、生死流轉的徵象，所以能出生死輪迴，不受身心世界的束縛，離五蘊、出三界。這和世間一般人所說「慧眼識英雄」「慧眼獨具」的功能顯然不同，世人所說的慧眼，是世間智慧，是經驗智慧，尚存有「我（自我與法我）」念，但羅漢們所具的慧眼是在高度的無我無執前提下證悟所得。其四爲法眼：法眼爲初地以上的菩薩所具，能洞見萬法的本性——法性（自性或曰本覺之別名），故名法眼。洞見一分法性（佛性、自性、覺性），則名一地菩薩；洞見二分法性，則名二地菩薩；……洞見十分法性，則名十地菩薩。超越十地菩薩之上者，則名爲佛。其五爲佛眼：不僅同時具備前四類智慧之眼的所有功能，且皆已達圓滿之境。佛眼者，般若之別名也。佛眼洞見一切，實爲般若智慧之自明、自省、自見、自覺也。

[9] 六通又名六神通，本覺（般若、佛性）與生俱來的若干類在凡夫看來很神奇的功能。⑴神足通：又名身通、身如意通等，能飛行自在，於一切處隨心所欲現身的能力。⑵天眼通：能洞見六道眾生生死苦樂之相，以及見世間一切種種形色，無有障礙。⑶天耳通：能聞六道眾生苦樂憂喜之語言，以及聞世間種種之音聲。⑷他心通：能知六道眾生心中所思之事，以及知所有羅漢與菩薩一切心境。⑸宿命通：能知自身及六道眾生之百千萬世宿命及所作之事。⑹漏盡通：前五通爲羅漢、菩薩和佛陀所共有（祇是能力大小不同），第六通乃佛陀所獨有，證果的聖人斷盡三界內的一切見思惑，不受三界生死，而得漏盡神通之力。

[1] 娑婆世界（梵文 Sahā-lokadhātu）：「娑婆」意爲堪忍、能忍，此界眾生安於十惡，堪於忍受諸苦惱而不肯出離，爲三惡五趣雜燴之所，是永遠存在缺憾而不得完美的世界。

佛家有專門研究和傳承染污識生的學派，此學派在印度名曰「瑜伽行派」[1]。唐初玄奘法師[2]到印度留學，傳承了瑜伽行派，回國後將瑜伽行派更名爲「唯識宗」，成爲中土大乘佛法八宗之一。可惜「唯識宗」在中土只傳承了兩三代就迅速式微，後繼無人。但唯識宗的一些基本思想和觀念，對中土大乘佛法的影響巨大且深遠，直至現在。

瑜伽行派（唯識宗）認爲世界上的一切現象都是由「識」轉變、顯現而來。《唯識二十論》[3]開篇即曰：「安立大乘，三界唯識，以契經說，三界唯心，心、意、識，了名之差別，此中說心意兼心所，唯遮外境，不遣相應，內識生時，似外境現，如有眩翳見發蠅等。」開篇說明「三界唯心」「三界唯識」，「三界唯心」之「心」非指先天本有之本覺（此先天本有之本覺，在佛家名曰「智心」「清淨心」「真心」等），而是指後天被無明污染（異化、墮落）後的識心、妄心、顛倒夢幻之心、執著心、受不良業力驅動與掌控之心、混雜著大量動物（生物）本能之心、充滿了對自我迷執和由此必然衍生出來的五毒（貪瞋癡慢疑）之心、分別心（強行將事物無窮無盡地區分出高低、對錯、明暗、好壞、美丑等的衝動之心。分別心又名造作心，即於無事處不斷地製造出事端。人間絕大多數的事端與煩惱皆因分別心而有）。「三界唯心」之「心」字是綜合說，「三界唯識」之「識」字是分別說。將「心」字分析爲八，謂之「八識」，將「八識」統攝而觀，名曰「（後天的、污染的、異化的）心」。

後天的、污染的、異化之心的變現和作用可分爲八識：

⑴前六識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。它們主要的職能是起了別和認識的作用，前六識都以各自相應的認識器官（眼、耳、鼻、舌、身、意）爲其活動的根據，並以相應的、幻現的外境（色、聲、香、味、觸、法）爲其認識的对象。

⑵第七識——末那識（梵文 Manas）。它的職能是前六識和第八識（阿賴耶識）的中介，它以阿賴耶識爲自己存在的前提和認識对象。由於末那識的活動伴隨有四種根本煩惱，從而使人們陷於痛苦和生死輪迴。這四種根本煩惱是我癡（因迷戀自我而越來越愚癡）、我見（將自我作爲待人接物、思想活動等一切的核心和準繩，一切從自我出發，一切最終回歸自我）、我慢（將嚴重高估自己、輕視他人不自覺地貫穿於事事物物之中）、我愛（對虛幻不實的自我給予終身不悔的瘋狂崇拜）。因第七末那識一切圍繞著「自我」，故又名「我執識」，簡稱「我識」。

⑶第八識——阿賴耶識（梵文 Alaya），又名藏識，是前七識的共同根據，宇宙萬有的根源。阿賴耶識有三大基本功能：

①能藏：阿賴耶識能攝持和保存一切「種子」（業力或曰業種）。第八阿賴耶識如同一架攝像機，把身口意一切行爲持續地拍攝下來並存儲在自己體內。拍攝並存儲在自己體內的這一件件事物，就是一個個擁有巨大潛力的「種子」。唯識宗稱此爲「現行潛化爲種子」。當機緣成熟時，這些「種子」就會顯現出相應的力量（業力）和功能（業行），持續地塑造著主體（主人）的身口意，使身口意如此這般，而不是如彼這般；同時顯現出相應的客體世界。客體又分爲有情界和器世界：有情界即六道裡的各道眾生，因這些眾生皆有情感，爲情所生，受情所困，故名；器世界簡稱「器界」，即現代自然科學所言的物理世界或曰自然界。器世界由地水火風「四大」或加上空爲「五大」所構成，有情界由色受想行識「五蘊」所構成。

②所藏：阿賴耶識如同一個超級倉庫，存儲所有從主體的身口意和客體的萬事萬物潛化而來的種子。

③執藏：阿賴耶識這個超級倉庫裡存儲的所有種子，祇有在兩種情況下才能消失。一是通過正確的修行

---

[1] 瑜伽行派（梵文 Yogācāra），大乘佛教兩大思想流派之一，約晚出於中觀派創始人龍樹之後兩百年，時值貴霜王朝向笈多王朝變遷之際的四世紀。該派創立人傳說爲彌勒，現代學者認爲無著和世親兄弟爲實際奠基人。無著、世親均原爲小乘「說一切有部」學者。爲此，二人在創立瑜伽行派教理時，對「有部」等小乘學說進行了整理和發揮。「瑜伽行」一名來自無著的（亦說是彌勒的）《瑜伽師地論》，意謂從事瑜伽禪定修習者。瑜伽行派的出現是對以龍樹爲代表的中觀學派的批判和發展。

[2] 玄奘法師（602—664 年），洛州緱氏（今河南省偃師市）人。唐貞觀十九年（645 年），四十六歲的玄奘自印度歸國。此後的約二十年中，他把全部的心血和智慧奉獻給了譯經事業。在三千高僧的幫助下，共譯出佛教經論 75 部，1335 卷，每卷萬字左右，合計 1335 萬字，佔去整個唐代譯經總數的一半以上，相當於中國歷史上另外三大翻譯家譯經總數的一倍多，而且在質量上大大超越前人，成爲翻譯史上的傑出典範。玄奘在唯識學說的整理和研究上，付出了很大的精力。他在印度求學時，在杖林山勝軍居士處學習唯識兩年。回國之前，他把那爛陀寺解釋世親《唯識三十頌》及十大論師的註疏共 2500 頌，統統搜集起來，並糅譯成《成唯識論》一書，成爲中國唯識宗的主要經典。玄奘與門人窺基、慧沼等在中國開創了法相唯識宗（簡稱「法相宗」或「唯識宗」），在中國哲學史上產生了深遠的影響，並輾轉傳到韓半島、日本各地，創宗立派，盛極一時。

[3] 《唯識二十論》是印度佛教大乘瑜伽行派和中國法相唯識宗的主要論書之一，亦稱《二十唯識論》《摧破邪山論》《二十唯識頌》。〔印〕世親著，〔唐〕玄奘譯，一卷。該論由二十一頌組成，著重論述「唯識無境」的理論。

可有效地化除。何謂「正確的修行」？指按照有清淨傳承、源自聖賢教導的修行方法修行。二是這些種子在機緣成熟之際，破土發芽，其內含之潛力和功能得以全然釋放和展現後，此時種子方纔消失。

存儲於阿賴耶識這個超級倉庫裡的諸種子（業種），若沒能通過此生有效的修行而轉化和消除，身死之際，前七識收縮潛入第八識，故此時衹有第八阿賴耶識而無前七識。來自所有前世和今世的種子（業種）隨著第八識一起離開已死之身，由自身之業力驅使著去尋找相應的下一生之身軀。這些種子若於下一生中仍然得不到顯現，則隨著第八識進入下下一世，如此進到無窮生無窮世，直至機緣成熟而展示出來爲止。種子隨著第八識如此一世一世地遷轉下去，名之曰「執藏」。

現行持續不斷地潛化爲一個個種子並存儲於第八阿賴耶識中，種子又持續不斷地顯化爲一個個現行。依唯識宗觀點，有情界（主體界）和器世界（客體界）這兩個捆綁在一起的世界由「現行→種子→現行→種子」構成極其複雜的因果關係時空網，此因果網在無限循環中持續地運轉下去，直至眾生覺醒成佛之際，才能徹底終止此無限的循環往覆。

法相唯識宗所言的「第八阿賴耶識是宇宙萬有的根源」，此「宇宙萬有」需要特別解說一下：此宇宙萬有特指凡夫透過已被重重污染和異化後的「識」所見、所感、所聞之萬有，此萬有與事實和真相嚴重不符，如透過「哈哈鏡」所見，不可採信。例如，凡夫僅能看到萬有的外表而無法看到其內在結構和屬性，此非真相。真相是萬有本來透徹無餘，萬有所含一切屬性與特徵從未隱藏，始終呈現無餘。可爲何凡夫衹能看到事物最表相的部分呢？那是因爲凡夫是透過已經被重重污染和異化後的「識」這一工具來認識（視、聽、感受）事物所致。經過修行後，污染之識則淨化（恢復）爲智[1]（本覺、般若、佛性）。凡夫的眼識（視覺）、耳識（聽覺）、鼻識（嗅覺）、舌識（味覺）、身識（感覺）、意識（反省能力、思維能力、邏輯能力、主觀能動性等），凡識所有之功能皆爲智慧（本覺、般若）本有之功能。識之功能與智之功能相比較，有兩大差別：

⑴識的視覺功能必須緊緊依賴眼睛才能運作，聽覺功能必須緊緊依賴耳朵才能運作，嗅覺、味覺、感覺等亦復如是；而智慧（本覺）內涵的視覺功能、聽覺功能以及嗅覺、味覺、感覺諸功能，不需依持任何具體的感官即可直接發揮。簡言之，識之諸功能衹有在依持和執著的前提下才能發揮，智之諸功能在無依持無執著的前提下即可發揮。

⑵識之諸功能需在依持和執著的前提下才能發揮，因此，識的功能受到了其所依持之器官（眼睛、耳朵、舌頭等）的嚴格限制和束縛，故識之諸功能衹能獲得極小的發揮；相反，智之諸功能無需依持各感官，因此不受諸感官所限，故智之諸功能在無拘無束之前提下就可獲得最大限度的發揮。站在凡夫（識）的角度來看，智（本覺、般若、佛性）擁有超級視覺能力（天眼）、超級聽覺能力（天耳）、超級感知能力（他心通）等各項超級能力，這些超級能力名之曰「五眼六通」或曰「三身五智」。

先天本有的形而上之般若智慧（本覺、佛性、仁、太極、良知）被無明污染（異化、墮落）而成爲後天之識心，其意爲先天的般若智慧異化（轉變）爲後天的經驗智慧。法相唯識宗是對迄今爲止人類解析先天般若智慧異化（轉變）爲後天經驗智慧，以及經驗智慧的諸多特性與局限等，闡釋得最爲完備的學理體系。唯識宗體大思精，經論深廣，卷帙浩瀚，術語繁多，代表著印度和中國佛學走向經院化的極致。若詳細介紹法相唯識宗，非百千萬字不能窮盡，故此處衹能作精要的概述。

讓我們再回到元亨利貞之「乾卦四德」上來，儒家的「乾元」創生義比之於佛家，是般若直顯的「性生」呢？還是受無明污染（異化）後的「識生」呢？包括《中庸》在內的四書和五經，核心是「性生」思想，兼含「識生」思想。衹是儒家不名「識生」，常用名詞爲「氣質偏雜」和「習氣」。「氣質偏雜」之「氣」偏於精神而言，「質」偏於身體而言。雖然「氣質偏雜」含有「母胎裡就形成的某些不良特性」或「來自父母

[1] 唯識宗名曰「轉識成智」：轉前五識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識）爲「成所作智」，此智能成就自利和利他一切事業。轉第六識爲「妙觀察智」，此智善知眾生種種差異而順成之，因材施教而引導眾生走向覺醒與解脫。轉第七末那識爲「平等性智」，如實了知一切眾生皆爲佛性顯現而來，皆不同程度地分有了佛性本有諸功能與屬性而成爲如此這般。因皆分有了佛性而使一切眾生和萬有本質上平等不二而一體視之，同根同源，此名曰「無緣大慈，同體大悲」。轉第八阿賴耶識爲「大圓鏡智」，在證入佛果之時，阿賴耶識捨斷一切煩惱習氣，轉依而成純粹的無漏智。此智能明察三世一切諸法，萬德圓滿，無所欠缺，猶如大圓鏡之能顯現一切色相，故稱爲大圓鏡智。此四智獲得清淨圓滿，則貫通成一而爲第五智——「法界體性智」。「法界體性智」即般若之別名，生命之別名，佛性之別名，在儒則曰仁，曰天，曰乾坤，曰道心，曰天性，曰心性，曰良知，曰性理，曰太極等等，名稱各別，其義一也。

之遺傳或來自家族之遺傳而獲得的某些不良特性」，但儒家「氣質偏雜」一詞並不含有佛家「自前世而來」的思想。儒家常用的「習氣」一詞就更與前世無關了，它完全是指人出生後在成長過程中，其家庭環境和社會環境傳染給他的那些不良觀念和行爲習慣。

衹有識生才有 A 生 B，性生則不能講從 A 生 B，因爲性生是将自性本有之内涵由潜在存在转化为显现存在。故性生即性起，性起即性显。性生、性起、性显三者为同义语。乾卦四德之后三德——亨、利、貞，衹有在性生的前提下才能講，在識生中則沒法講。乾元爲體，其體處處無我、無爲而無執，故而以不可思議的方式將諸功能與内涵在無限中混同爲一。既然混同爲一，故處處亨通——通徹、透明、無隱、無私、無礙、無無明（處處自明、自覺、自在等），充滿生機，故孔子讚「乾卦」曰：「天行健，君子以自強不息。」健行不息者，亨通無礙之謂也。自性不僅生生不息地化生萬有（嚴格而言，應爲顯現萬有），當萬有被化生出來後，自性始終作爲萬有的背景和基礎而時刻支持和滋養著萬有，此名之曰「利」。利者，和也，和爲互助義，共生義，同體義。識含有分別義，故識生之萬有皆如樹枝，會不斷地分枝下去。智含無分別義，故智生之萬有互助共生，通徹爲一，同體互利，不相衝突。因爲自性爲萬有之源，故曰「乾元」；因爲自性健行不息，生生不已，亨通無礙，故曰「亨」；因爲自性所生萬有，僅僅是自性内涵由潛在至顯在再至潛在之循環活動過程之產物，故萬有時刻不離自性，它們之間互通互融，同體共生，故曰「利」。由是元之、亨之、利之，故萬有因時刻不離自性而成爲自性在某個面向上的表現或曰存在，成爲自性的具體呈現，是形而上的、無形無相的、超越時空的、抽像化的自性的具象化之彰顯和具體化之存在。通俗言之，即自性直接化生（顯現）之萬有，此萬有中的任意一個事物皆爲自性之直接化生（顯現），其事物的一生皆爲自性内涵於某方面之呈現與具體化，故任一事物皆爲自性之載體（呈現者、彰顯者）。因自性爲真善美之自身，故由自性直顯之事物，於任何時段和面向上視之，皆爲真善美之直顯，皆爲真善美之載體（呈現者、彰顯者）。因皆爲真善美之具體呈現，故名曰「貞」。貞者，定也——不走作，不變異，在其自己（守其自性而無失）之謂也；貞者，正也——超越分別謂之中，不失自性謂之中，守其本性（或曰守其本分）謂之中，自性在在處處皆能自明、自在、自足、自律、自生、自然且無我、無執、無爲謂之中，故中者，正之別名也。得中者，即得其正；處中者，處其正；復中者，復其正；離中者，離其正。儒者千百年來反覆強調的正道、正理、正見、正氣、正心諸義者，皆此之謂也。

印度教經典《吠陀經》[1]曰：「真理是一，聖人以不同名字稱呼它。」宋人陸九淵[2]說：「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。……千百世之上有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百年之下有聖人出焉，此心同也，此理同也。」不僅孔孟儒家有正理、正道、正氣等「正」論，印度佛家的核心學說裡同樣有「正」論，名曰「八正道」——八條正確的修行之道，八條正確的人生之道：

⑴正見：正確地理解某一家學術體系之基本性格與基本方向。正見最主要的來源是聖賢的教化，以及我們對聖賢教化盡可能如理如法地理解消化，稱之爲「理明法透」。餘下七正道皆是正見之延伸，皆是以正見爲前提。正見是八正道之基，如同人之眼目，其餘各正道猶如人之四肢五臟。

⑵正思維：正確地起心動念，正確地入思和運思之義。以其餘七正道爲基礎和引導，思維即可得其正確之架構和方向。但此所謂的「正確之架構和方向」，是指在本系統内的正確之架構和方向，出離本系統後，則未必可言「正確之架構和方向」。衹有透徹地明白各自系統之架構與把握其方向，此時我們纔能真正地實現入思和運思，才能真正地發展思想，豐富學術，傳承道統，成就義理。

⑶正語：又稱順理語，如佛陀說法皆爲真實語、如實語、不異語、不欺誑語，這就是正語。傳統佛家將正語區分爲四項。真實語：真實不虚、無欺誑的話。慈悲語：慈悲柔和、令人生起信心的話。稱讚語：讚歎

---

[1] 《吠陀經》是印度文明最早的文字著作，吠陀（梵文 Veda）意爲「知識」，包括《梨俱吠陀》《夜柔吠陀》《娑摩吠陀》和《阿闥婆吠陀》四部本集，以及後出的解釋《吠陀經》的系列著作——《森林書》《奥義書》《法經》等。四部《吠陀經》中以《梨俱吠陀》最早，最初的部分可以追溯到西元前一千年前，居住在印度河兩岸雅利安人的時期。其它三部《吠陀經》皆是《梨俱吠陀》的派生作品，相繼成書於後，最晚集結完成的爲《阿闥婆吠陀》。

[2] 陸九淵（1139—1193 年），字子靜，自號象山翁，世稱象山先生、陸象山、存齋先生，被後人稱爲「陸子」。江西撫州市金溪縣陸坊青田村人。在「金溪三陸」中最負盛名，是南宋著名的理學家和教育家，與理學家朱熹并稱爲「朱陸」，是宋明兩代「心學」的開山鼻祖。陸九淵出生於一個傳統世家之中，其家族擁有深厚的學術、禮教傳統。他自幼聰明好學，具有成爲一名哲學家的天賦和條件。其自學成才，其學主要源自孟子，旁集百家，經其弟子傅子云、傅夢泉、鄧約禮、楊簡等人的發揮，元代趙偕、祝蕃、李存等的繼承和明代陳獻章、湛若水的發展，至王守仁（陽明）而大成，形成了中國哲學史上著名的「陸王學派」，成爲宋明理學的一個重要派別，影響深遠。

別人、對他人善行給予及時的讚揚和肯定的話。利行語：給對方以啟迪、有利於人的話。

正語就是正確的語文表達方式和表達邏輯。當我們擁有了正見之時，即切實把握和理解了某一家思想體系之基本性格與基本方向後，再運用言語和文字表述，就會自然地達到橫說豎講、反說正講，皆能不失其義。若不能通達此家之基本性格與基本方向，無論如何謹慎措辭、小心經營，終究是隔靴搔癢，難以若合符節。

⑷正業：又名正行，即行爲舉止正當，身、口、意三業清淨，培養出正確的生活方式和行爲習慣。

⑸正命：選擇合乎聖賢教導的正當經濟生活和職業規劃。

⑹正勤：又名正精進。《正法念處經》卷四十三說：「懈怠是一切惡道的根本，是生死的種子，世間的一切苦惱都由此而生。欲斷生死縛者，應該精進，捨離懈怠。」

在切實把握和理解某家思想體系之基本性格與基本方向後，依順其基本性格與基本方向而前進和努力，方可事半而功倍。如若在沒有切實把握和理解之前，斷不可盲修瞎煉，亂使蠻力，以逞匹夫之勇。如是於事無補，於學無益。

⑺正念：又名正觀。所謂正觀，是指對聖賢教導的重要之處應該反覆品味、反覆了悟、反覆觀察。佛陀給出了正觀的具體內容，名曰「四念處」：

觀身不淨：一般人常因貪愛自身的美麗、健康，而產生執著妄想，事實上，我們的身體內充滿了糞尿、涕唾等穢物，可以說是眾穢所集，何來可愛之處？佛陀教我們「觀身不淨」，是要破除我們對身體的執愛，進而借假修真，以證得永恆不死的法身。

觀受是苦：人生充滿了生老病死各種痛苦，縱使偶有快樂，卻因世間萬法變幻無常、遷流不息，快樂也會因時空的變化而消逝。

觀心無常：我們的心念分分秒秒忽而天堂，忽而地獄，時好時壞，時善時惡，時生時滅，如猿猴般，唸唸無定。觀心無常能讓我們保持超然之態而不易被這些生滅無常的念頭挾持而沉淪。

觀法無我：《金剛經》說，「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應做如是觀。」世間萬物終會散滅敗壞。懂得「觀法無我」，才能從五欲[1]、塵勞[2]中，找回自己的真如法性（自性）。

正念對應於《大學》的「知止」。儒家止於至善，佛家止於正覺。

⑻正定：正確地修持禪定。禪定是凡夫獲得覺醒與解脫的必由之路，無人可以例外。禪定分爲世間禪與出世間禪。世間禪又名後天禪、有爲禪，指努力集中心意、凝聚精神，漸得安定。世間禪定因屬後天有爲之努力，人爲之掌控，刻意求取，故成就有限，其成就之極致是大阿羅漢[3]境界；出世間禪定因屬先天無爲之任運自然成就，解除一切後天之造作與有爲，一任自性彰顯與展現。因自性超越時空等一切局限，清淨湛然，如如不動，此名曰「自性禪定」，簡稱「性定」。儒家乾卦四德之最後一德——「貞」德，亦含自性如如不動之性定義。貞者，貞定也，恆常也，不變也，不易也。整部《中庸》字字句句皆在闡釋乾卦四德，故熊十力先生曰「《中庸》爲說《易》之書」，「《中庸》是《易》《春秋》之提要」，「《易》道隨時處中，孔門演《易》之旨作《中庸》」。熊子有人天眼目，一語中的，確然如是。

經過乾卦四德的生發直現出萬有，萬有（含所有人與所有物）作爲本體的、形而上的、先天的、在聖不增在凡不減的心性（道心、天性）直接而具體的呈現，成爲心性的化身和某方面的表達。萬有之間有同有異：說同，共含心性一切內涵故；說異，各各事物因表達了心性不同方面而與它物有異。

---

[1] 五欲：指染着色、聲、香、味、觸五境而起的五種情慾。《佛遺教經》云：「汝等比丘，已能住戒當制五根，勿令放逸入於五欲。」
⑴色慾：指貪著於男女之端莊形貌及世間寶物等種種妙色。
⑵聲欲：指貪著於嬌媚妖詞、婬聲染語、絲竹絃管、環釧鈴佩等聲。
⑶香欲：指貪著於氣味芬芳之物，以及男女身體之香。
⑷味欲：指貪著於酒肉珍餚、甘甜酸辣之美食。
⑸觸欲：指貪著於冷暖細滑、輕重強軟、名衣上服、男女身份等物。
《大智度論》卷十七雲：「哀哉眾生！常爲五欲所惱，而猶求之不已。此五欲者，得之轉劇，如火炙疥。五欲無益，如狗齧骨。五欲增諍，如烏競肉。五欲燒人，如逆風執炬。五欲害人，如踐惡蛇。五欲無實，如夢所得。五欲不久，如假借須臾。世人愚惑，貪著五欲，至死不捨，爲之後世受無量苦。」

[2] 塵勞：爲煩惱之異稱。佛教徒將世俗事務的煩惱稱作塵勞，猶如塵垢之使身心疲憊。

[3] 羅漢是阿羅漢（梵文 Arhat）的簡稱，含有殺賊、無生、應供等義。「賊」指煩惱，「殺賊」是殺盡煩惱之賊。「無生」是解脫生死不受後有，不生不滅，出了三界六道輪迴。「應供」是應受天上人間的供養，佛的十種稱號中就有「應供」一項，而「應供」的梵語其實正是「阿羅漢」。阿羅漢福慧俱足，爲眾生之福田，供養阿羅漢可以修福，以其能教眾生如何修福、修慧、斷煩惱。在小乘佛教中，阿羅漢是偉大的佛陀的得法弟子修證所獲的最高果位。羅漢者皆身心六根清淨，無明煩惱已斷（殺賊），已了脫生死，證入涅槃（無生），堪受諸人天尊敬供養（應供），於壽命未盡前，仍住世間梵行少欲，戒德清淨，隨緣教化度眾。

「天命之謂性」中的「性」，既指共性，也指個性。所有事物之本體爲同一心性、同一內涵，此爲所有事物之共性。不僅真理是一，善理也是一，美理同樣是一。因每個事物表達、呈現了心性內涵的某個方面而與它物不同，此爲該物之個性。從本體而言，萬有同一心性；自現象而言，每個事物皆有與它物不同之個性（即不同的特性與功能）。故任何事物皆爲共性與個性的辯證統一體：個性是共性基礎上的個性，共性是融會所有個性而成的共性。「天命之謂性」中的「命」含有命令、賦予、造就、呈現之諸義：無論是共性還是個性，皆直接源自心性，直接源自乾卦四德——元、亨、利、貞。

作爲本體的天（各文明體系給予其不同之稱謂：道、仁、法界、上帝、心性等）命令（賦予、造就、呈現）什麼，就是創生什麼，此與西方文明裡的上帝創世爲同義：上帝說「要有光」，於是就有了光。上帝說什麼就有了什麼。上帝之「說」與《中庸》首句的「命」爲同義：上帝說什麼就有（創生）什麼，天命什麼就有（創生）什麼。但需要一再提醒的是：自現象世界視之，創生意爲 A 生出了 B，自此，世上就多出一物，有了 A 和 B 兩物；但自本體（心性）世界視之，所有的「創生」都是心性本有內涵由潛至顯的呈現，沒有多一物，亦無少一物——不增不減。故所有的創生都是心性（上帝、道）自己生下自己——不生而生，生而不生，簡稱「無生」。那麼，《中庸》首句的「命」字，是以本體的生而無生之義理解之呢？還是以現象的此物創生彼物之義理解之呢？答曰：中庸。中者，本體義，心性義，元、亨之義；庸者，現象義，應用義，利、貞之義。《中庸》之道，不是偏於「中」，亦不是偏於「庸」，而是「中庸」共攝，圓融互含，即體即用，即用即體，全體爲用，全用爲體，體用不二。

「天命之謂性」，不獨爲儒家與中華文明自上古至今正統傳承之所有，乃爲包括道家與佛家、中國文明與印度文明在內的整個東方傳統文化所共許；不僅爲以儒佛道爲代表的東方傳統文化各家所共許，且各家皆自覺地將自家體系建立於心性之上，故各家修學體系，就本質而言，皆爲心性之學，皆源於心性，復歸於心性。

以儒佛道爲代表的各家傳統修學系統，雖以心性爲共基或曰共法，但各家之修學個性也是十分明顯的，其差異之處可追溯到各家對心性之內涵與規格之理解上的不同。不同之處大體如下：

第一，佛家在形而上學方面的建構最爲飽滿透徹，其修學次第與義理體系的系統化程度最爲成熟且支系眾多，對心性的諸內涵之洞見與體察最爲完備，是包括儒家和道家在內的印度與中國諸子百家遠遠難以望其項背的。就拿論「中」或曰論「中庸」爲例，「中」或曰「中庸」是儒佛道各家之共學，皆爲各家聚論之核心。但儒家論「中」或「中庸」的專著，也就一部《中庸》而已。道家則一部專著也無。佛家論「中」或「中庸」的專著名曰《中論》，學派有「中觀派」，其學問可廣義地稱之爲「般若學」。「般若學」從經到論難以稱量，僅譯爲中文和藏文的，保守點說，每卷平均一千字爲計，也在萬卷以上。不僅中論或中庸論如此差異巨大，在幾乎所有的核心主題方面，如禪定，如心性，如詳細分析心性被污染（異化）後「氣偏質礙」的世界（佛家名曰娑婆世界）結構與特性等，佛家圍繞任何一個重要主題，皆有動輒千卷以上的浩瀚經論，而儒家和道家等諸子百家，時常衹有三五句話涉及於此。

第二，大體而言，佛道兩家偏重於或曰熱衷於強調心性「空性」的一面，即強調心性的超越性、無我性、無爲性、無執性、自然性等面向，而儒家則偏重於或曰熱衷於強調心性「有性」的一面，即強調心性的自律性、自足性、自生性、自明性、自發性、自在性等面向。故佛道兩家（特別是佛家）自稱爲「空門」「空智」「空學」，而儒家則時常自稱爲「實學」；故佛道兩家主張出世離俗，而儒家倡導入世守倫，經世致用，積極開創人文領域，學而優則仕[1]。需要提醒的是，某家偏重於「空性」，某家偏重於「有性」，衹是偏重而已，不是說偏重於「空性」者，就絕對地拒絕「有性」，或偏重於「有性」者，就堅持不接受「空性」。事實上，以儒佛道爲代表的東方各家傳統文化，在肯定自家主張的同時，都能不同程度地承認其餘各家的基本觀念，並能取長補短，以豐富自家思想。

第三，從核心宗旨和基本性格上看，佛家從真契入心性，以追求實相爲其根本宗旨。實相者，真相之別名，心性的真實內涵之謂也。佛家視心性爲「一真法界」。一真者，唯一真實之謂。法界者，心性全體規模

[1] 「學而優則仕」原意爲：無論你掌握了什麼學問或技藝，當學有所成時一定要積極投入相應的事業或工作中去，發揮所學之長，造福社會，利益他人。「仕」本義爲「行業」或「事功」。學而優則仕與經世致用爲同義語，泛指一切行業與事功，非特指當官從政此一途爾。

與內涵之謂。從佛家將心性全體呼之爲「一真法界」「真如實相」「實際真理」等而知，佛家執著追求的是真理，是心性的真實之性相，即心性（存在）之存在性。

儒家從善契入心性，執著地探求道德與倫理先天的、形而上的根據，以及人類的終極歸宿與人生價值和意義之來源。儒家是迄今爲止人類在探索道德終極內涵方面最爲完備的修學體系，以一家之力舉起了人類道德的大旗，爲人類指明了道德的內涵與實踐方向。故從儒家將心性全體呼之爲「至善（《大學》）」「仁（《論語》）」「良知（《孟子》）」等而知，儒家執著追求的是德性之知[1]，簡稱德性或性理。德性即心性的道德性、心性的善性或曰仁性（佛家曰慈悲）。此道德性（善性、仁性）其終極存在必然是自律性的。自律相對於他律而言。他律是指將從外而來的諸規範強加於己身，令己執行與遵守；自律是心性本有之諸屬性與法則給予自己以規範和引導。自律在心，名曰良知、道心、仁心、愛心、四端之心或本心等；自律在性，名曰德性、仁性、天性（天命之謂性）、理性、天理、太極、易道、乾坤等。

佛家與道家非常相似，同樣十分強調心性中「空性」的一面，但同中又有異。佛家將心性視作真理、實相或曰一真法界，而道家則將心性視作終極之美——美之终极存在形态或曰美之在其自己之状态。乾卦四德（元亨利贞）的过程，在道家看来，全部是美的活动过程：元者，美之在其自己或曰美之自在、美之自然、美之自由、美之自律、美之自足也；亨者，美之启动、一阳初生也；利者，各美其美、美美与共也；贞者，美始终守持自己而不失，自含律则，自定方向，自为理路之谓也。

概而言之，佛家視心性內涵爲真相，爲實相，爲覺相，一真一切真，心性（法界、佛性、實際、真如、般若）全體皆真，真即全體。心性之外無真，真外無心性。儒家視心性內涵爲道德本體，爲道德世界，一善一切善，全體皆善，善即全體。心性之外無善，善外無心性。道家視心性內涵爲美之本體，爲美的世界，一美一切美，全體皆美，美即全體。心性之外無美，美外無心性。

佛陀及其歷代代表性的傳人弟子在持守自己基本宗旨（將心性視爲真理、實相）的同時，也能正面肯定善與美，衹是其對善與美的重視程度遠沒有達到真的高度，衹是將善與美作爲通向真理之路上不可忽略的雙翼。儒家站在善的角度來視真與美，道家站在美的角度來視真與善，與佛家十分相似，皆視之爲不可忽略的雙翼。

佛道兩家過於強調心性中「空無」的一面，因而三觀中含有濃重的出世傾向，如斷線之風箏，往而不返，十分容易落入枯寂冥頑之界；儒家過於強調心性中「實有」的一面，因而三觀中含有強烈的入世情懷，追求事功，十分容易困入功利主義[2]之界，終生糾纏於名韁利鎖之網，恆常自閉於患得患失之牢。如能儒與佛道互補互啟，就能讓儒家多一些超脫與逍遙，讓佛道兩家多一些社會擔當與現實關懷。果能如是，豈不妙哉？！可理想歸理想，現實而言，一家學派如同一個人，精力總是非常有限，於真善美任一門徑參究下去，窮畢生光陰，也未必能有所得，哪有餘力旁及其它？如同責人不可太嚴，看待一家學派亦復如是，不能求之過苛，取其善者而從之即可也。

第四，「天命之謂性」的「性」顯然是指心性內涵的道德性而言。此道德性又可名之曰道德主體、道德生命、先天道德、終極道德、道德之基、道德之源等。能作爲道德主體者，必爲自律道德，而非他律道德。因他律道德不能作主體故，不能爲先天道德故。儒家視心性全然爲良知德性，故良知（德性、道心、仁）之彰顯與覺醒，即是心性之覺醒，即是乾坤萬有之覺醒，也是個人與族群之覺醒。道家認爲個人與人類之終極出路和歸宿，必在美（心性）之全然覺醒；佛家認爲個人與人類之終極出路和歸宿，必在真（心性）之全然覺醒；儒家則明確指出，個人與人類之終極出路和歸宿，必在善（心性或曰良知）之全然覺醒。由此可以知曉，四大文明古國僅存的兩大文明傳統——以儒佛道爲代表的華夏文明和印度文明異口同聲地說：無論是個人還是族群，獲得終極出路與歸宿，必在於心性之全然覺醒，別無他途。

第五，道德（良知、德性、仁、道心）覺醒實則是心性本有之自律道德於個體或族群之彰顯，自律道德

---

[1] 「德性之知」一詞最早是北宋的張載在《正蒙・大心篇》中提出來的，他說：「見聞之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌於見聞。」隨後，程頤有了進一步的發揮：「聞見之知，非德性之知。物交物則知之，非內也，今之所謂博物多能者是也。德性之知，不假見聞。」程頤還明確提出，德性之知是「吾之所固有」。

[2] 此處「功利主義」一詞表達的是急功近利或只講利益不講道義的利己主義。在西方思想史上，功利主義（英文爲「Utilitarianism」，譯作：功利主義、實利主義、福樂主義等）的含義是追求「最大多數人的最大幸福」或追求公共利益、群體福利之提陞與社會治理之優化等。東、西方都在使用「功利主義」一詞，名稱雖同，但兩者意涵相去甚遠。

是心性之自律性在真善美這三大屬性或曰心性之三大面向的真實體現。心性內涵的任何屬性都是全體性的：說自律，心性無處不自律，心性所在之處即是自律所在之處，反之亦然，自律所在之處即是心性所在之處；說本覺（自明），心性無處不本覺，心性所在之處即是本覺所在之處，反之亦然，本覺所在之處即是心性所在之處；心性的自足性、自在性、自生性、無我性、無爲性、自然性等屬性，亦復如是。

依此義理推之，凡通過佛家八萬四千法門的任一法門之修學而取得的功德成就和境界造詣，通過儒家的「仁義禮智信，溫良恭儉讓」各德目之踐行，也應該同樣能達到如是之功德成就和境界造詣。同理，通過道家各流派之內功丹道之修行，也應該同樣能達到如佛家和儒家之功德成就和境界造詣。但事實上，雖然儒佛道三家皆能實現個人和群體的終極關懷和生命（心性）覺醒，但從過程和顯相上看，差異還是很明顯的。瑣細的差異置而不論，其最大不同在於：傳統佛道兩家如能獲得正統傳承，皆能讓修學者實現即身成佛（道家曰成僊）。成佛成僊的最重要的標誌是：此粗重業報肉身徹底淨化爲光態存在而成就無死金剛虹身，獲得釋迦如來和道家八僊等真人或僊人所具有的全部功德成就和境界造詣，如三身（或四身）四智（或五智）、五眼六通、十力四無畏等等。傳統中佛道兩家的成就與造詣非常近似，故人們時常將佛道并稱。但佛道兩家與儒家之成就和造詣差異巨大。

無論自義理而言，還是自現實而言，佛家之佛菩薩所具之全部功德成就和境界造詣，道家各級僊人（人僊、地僊、天僊、神僊等）所具之全部功德成就和境界造詣，儒家之聖賢皆全部具備，無一遺漏。但問題在於，爲何從顯相上看不出來儒家聖賢們無一遺漏地具備佛道兩家所具之功德成就和境界造詣（如四身五智、五眼六通等）呢？原因在於儒者是以「潛含」「理含」「性含」的方式，具備佛道之全部功德成就和境界造詣的，而不是以顯現和實具的方式擁有的。那爲何儒者不能如佛道兩家那樣，顯在地或曰現實地擁有這些功德成就和境界造詣？原因不外兩點：

其一是见地不透。儒者没能更加圆满透彻地了悟心性全部内涵与属性，由是导致儒者对心性之理解有深度而少广度。其深度是见心性之善性（道德主体、德性、良知）透彻而饱满，但见真性（法界、空性、般若）则显力度与广度不够。其二是目的与功用不同。儒者为学之目的是充实人文，成就德化人生。人文最重要的前提是以人为本。夏尚神，殷（商）尚鬼，到了周朝初期，文王有力地扭转了此前的鬼神风气而尚人文，将“人”突显出来，视“人为天地之最灵”，从此，中国文明进入人文文化阶段，奠定了以后数千年以人为本的文化性格。孔子盛赞周朝的人本文化，曰：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”[1]孔子明確表示當周朝人本文化、人文思想的自覺傳承者，因而孔子進一步強調說「不語怪、力、亂、神」。從此，儒家嚴格遵循先聖孔子的教導，遠離一切「怪、力、亂、神」類的異乎尋常之事。在儒者看來，佛道兩家的佛菩薩和神僊所具備的功德成就和境界造詣，幾乎全部可以劃歸到儒者所不喜的「怪、力、亂、神」之範疇而急欲遠離之。由是執念故，儒家聖賢在落實德化人生、踐行道德仁義的過程中，凡與此宗旨和理念不相應者，皆被果斷地拒絕、遠離和汰濾，導致佛僊之功德成就和境界造詣在儒者生命中、在儒者身心和人生中，逐漸成爲「潛含」「理含」「性含」之狀態。

一旦儒者解除此前持守之理念，認同僊佛所具之功德成就和境界造詣爲心性本有之內涵與屬性之彰顯與實現，如拒絕之遠離之，就是對心性一些重要組成部分的拒絕與遠離，如此儒者所求之心性必爲不圓滿之心性，茲事體大，必須將其全然接受方得周全。若如是起心動念，若如是在見地上擴而充之，那佛道兩家所獲之一切功德成就和境界造詣，必然於當下或迅速地在儒者身心上次第實現。

自心性視之，一即一切，一切即一故。要說圓滿，無論從真契入心性，還是從善或美契入心性，在心性的任一面向上或任一點上，平等地包含著心性所有的內涵和屬性，故得其一點即等於得其全體。陸王等常謂：一兩黃金與十兩黃金比較，就金質而言，原無差別。此可曰本質的圓滿，但本質的圓滿不能取代體量與結構上的圓滿，即儒者獨善道德主體（德性、良知），而於真性（佛性、真如）、美性（玄覽、逍遙）重視不夠，參悟不夠，於此處則可言儒者之學爲不圓滿之學，儒家之道爲不圓滿之道，儒者之見爲不圓滿之見，儒者之體（心性）爲不圓滿之體，儒者之化境爲不圓滿之境，儒者之聖果爲不圓滿之果。於佛道兩家，舉一反三，

[1] 語出《論語・八佾》。監（jiàn）：同鑒，借鑒之意。二代：指夏代和商代。鬱鬱：文采盛貌、豐富濃郁之意。整句釋爲：「孔子說：『周朝的禮儀制度借鑒於夏和商二代，是多麼豐富多彩啊！我願自覺傳承周朝的典章制度與文采風貌。』」

義同理同，不需言矣。

由是而知，儒佛道各家，雖勝言心性，以爲其本，定爲各家學術靈魂，但因對心性內涵之側重不同，綱維有異，故各性所性，各心所心，時常持守自宗以攻擊其餘，如是各家千古以來紛爭不斷，聚訟不止。令我等後人不免一聲長嘆。究其根源，皆因見地不透不徹、不夠周圓，踐履（修行）不篤不實、不夠精進之所致爾。

率性之謂道

以王陽明「知行合一論」衡之，「天命之謂性」一句屬於「知」。知者，見地之謂也，理明法透之謂也。知行合一之「知」既指良知（心性、道心、德性、仁），也指對良知（心性、道心、德性、仁）如其所是之了悟與體察，即對良知之正確見地（正見）。「率性之謂道」一句是修養，是工夫，是踐行。陽明論知與行之關係曰：「知之真切篤實處，即是行；行之明覺精察處，即是知。知行工夫，本不可離。」（《傳習錄・中卷・答顧東橋書》）有「王門顏回」之稱的王陽明先生之妹婿兼重要弟子徐愛與先生之間就知行問題有一段問答：

愛曰：「古人說『知』『行』做兩個，亦是要人見個分曉，一行做知的功夫，一行做行的功夫，即功夫始有下落。」

先生曰：「此卻失了古人宗旨也。某嘗說知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知已自有行在，只說一個行已自有知在。古人所以既說一個知、又說一個行者，只爲世間有一種人，懵懵懂懂地任意去做，全不解思惟省察，也祇是個冥行妄作，所以必說個知，方纔行得是；又有一種人，茫茫蕩蕩懸空去思索，全不肯著實躬行，也祇是個揣摸影響，所以必說一個行，方纔知得真。此是古人不得已補偏救弊的說話，若見得這個意時，即一言而足。今人卻就將知行分作兩件去做，以爲必先知瞭然後能行，我如今且去講習討論做知的工夫，待知得真了，方去做行的工夫：故遂終身不行，亦遂終身不知。此不是小病痛，其來已非一日矣。某今說個知行合一，正是對病的藥，又不是某鑿空杜撰，知行本體，原是如此。今若知得宗旨時，即說兩個亦不妨，亦祇是一個；若不會宗旨，便說一個，亦濟得甚事，祇是閑說話。」（《傳習錄・上卷・徐愛錄》）

陽明先生關於「十六字心傳」有過一段精闢論述：

夫聖人之學，心學也。學以求盡其心而已。堯、舜、禹之相授受曰：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」道心者，率性之謂，而未雜於人。無聲無臭，至微而顯，誠之源也。人心，則雜於人而危矣，偽之端矣。

「率性之謂道」之「率」者，遵循義，持守義，一體義，踐行義，彰顯義，自發義，任運義，自然義。此句字面意思爲：在對心性諸內涵與屬性全面而透徹地了悟後，在全然的信任下將整個身心言行之一切毫無保留地交付予心性，將自己身心言行之一切，視爲心性的有機部分，視爲心性的顯化器，視爲心性諸內涵與屬性的具象化和現實化的最佳工具，視爲心性無上莊嚴與神聖之體現，視爲需要畢生時刻持守的使命。如是，則是任一個體、任一群體、任一民族，乃至全體人類，唯一正確的生活之道、人生之道、修學之道、終極之道，簡稱「正道」或曰「中道（中庸之道）」，捨此，皆爲邪道、小道、歧道、外道。何以故？因心性（德性、仁義、道心、良知、天性）是生命（心性之本覺義），是圓滿（心性之自足義），是解脫（心性之無我義、無執義、自在義），是價值（心性之自生義），是意義（心性之自由義），是道德（心性之自律義），是人生和人類的唯一出路和終極歸宿（心性之自然義）。

正道又名大道，在傳統儒家何名爲大？「其大無外，其小無內」謂之大，涵蓋乾坤謂之大，無所不包謂之大，曲成萬物謂之大，與天同體謂之大，與道同義謂之大，無窮無盡謂之大，無形無相謂之大。賢者，追慕大道者也；聖人者，與道（心性）同體者也。

道之三途——性之、反之和圓融中道，以佛道兩家禪法衡之，「反之」逆覺之路屬於凡夫的有爲禪修，「性之」屬於大賢（菩薩）的無爲禪修，「圓融中道」則屬於佛陀或曰聖者的禪修。含攝有爲與無爲而又超越有爲與無爲，含攝後天與先天而又超越後天與先天，含攝性之與反之而又超越性之與反之，此名之曰「圓融中道」或曰「中庸之道」，簡稱「中道」。整部《中庸》全部言語皆在闡述「圓融中道」，因爲「圓融中

道」是儒家的最高境界，是聖賢的最高境界，是華夏民族追求的最高境界。

在起心動念、言談舉止、待人接物時，體現出心性內涵的恆常性、清澈性、條理性、方向性、無我性等本有之特性，如此方可使我們在起心動念、言談舉止、待人接物之時，有本有根，有源有據。佛家修定，偏於靜態修行；儒家修定，偏於動態修行。佛家小乘之「四禪八定」，大乘天台宗之「大、小止觀」、賢首宗之「十玄門法界觀」、淨土宗之「十六觀」，大乘晚期的金剛乘（俗稱密宗）的噶舉派之「大手印」禪修、寧瑪派之「大圓滿」禪修等等，概而言之，皆爲以靜態修行爲主。儒家修定，次第簡化，從容中道，皆於日常行止動靜之間，彰顯心性本有之不動不搖、恆常不易之大定。儒家之定，因無定相、無定跡，成功地避免了被定法（禪定修行方法）所束（若執著於各種禪修方法和次第，則極易被其所拘束），亦成功地避免了被定境所迷。於靜態禪定中，極易出現種種幻化之境象（如於意識中化現出西方極樂世界，或各種魔鬼神佛等境象），行者此時理若不明、法若不透，當出現各種期待之境象時，必然爲境象所迷，而入邪道（儒家謂此爲玩弄光影，播弄精魂，爲儒士終生警策之處）。儒家之定，無定相，無定跡，難爲法執，不受境束。故儒家之定，爲無相之定，爲無定之定，亦名爲「性定」（性體本有之如如不動之定），此「性定」方爲究竟圓滿之禪定。如衡之於佛，此「性定」則名爲「如來大定」，或曰「法界大定」。

在以儒佛道爲代表的東方傳統文化各主要流派裡，關於「率性」「性定」「化境」「逍遙」等涵養（修行、禪定）的最高境界，幾千年來積纍了太多的案例和著作，可謂車載斗量，難以勝數，限於篇幅，以下僅摘引幾篇字數較少且有代表性者，供大家進一步瞭解東方聖者們對「率性」「化境」「圓融中道」的透徹了悟。

首先摘引的是《六祖壇經》。六祖慧能（又名惠能）大師（638—713 年），俗姓盧，原籍河北范陽（今北京大興）。他的父親貶官到了嶺南新州（今廣東新興），生下了慧能。慧能年幼時父親去世，家境貧寒，靠打柴賣柴來養活母親。有一天他看到有人在誦經，聽聞到「應無所住而生其心」一句，觸動於心，若有所悟，忙問誦經人這是什麼經文，誦經人告訴他這是《金剛經》，弘忍大師（601—674 年）正在湖北黃梅縣東禪寺給大家講這部經。慧能聽了，安頓好母親，就前往黃梅拜見弘忍。

當弘忍知道他是從偏遠的新州來的時候，就故意考他：「你從蠻荒之地而來，是個南蠻，難道也想成佛？」慧能毫不膽怯地說：「人的出生地雖然有南北之不同，但每個人的佛性都一樣。人雖分南北，成佛不分南北！」弘忍聽了，心中暗喜，卻不露聲色，讓他到碓房去幹活。碓房就是舂米的作坊。慧能的身子輕，就在腰裡綁了塊石頭，來增加身體的重量，在舂米的時候，就可以很方便地把杠杆壓起來舂下去。就這樣，慧能在碓房工作了八個月。

有一天，五祖爲了考驗弟子們禪學水平的深淺，好物色一個接班人，就讓每個人寫一首偈子呈上來。當時神秀擔任上座，上座在寺院裡是僅次於住持的位置。神秀才華傑出，大家都很服他，想著這個繼承人是非他莫屬了。神秀果然不負眾望，寫了一首偈子說：「身是菩提樹，心如明鏡台。時時勤拂拭，勿使惹塵埃！」

這首偈子被書寫在牆上，雖然沒有署名，但大家都知道是誰寫的。很快，這首偈子就傳遍了全寺。弘忍看了後，對大家說：「後世如果能依照這首偈子修行，也能得到殊勝的果實，你們要好好念誦它！」

在這首偈子中，神秀將人的身心比作菩提樹與明鏡台。人的身心本來清淨，由於執著，生起了相對意識，以致於經常爲塵垢——外在的煩惱所污染。要想保持心靈的清淨，就必須「時時勤拂拭，勿使惹塵埃」，也就是通過堅韌不拔的修習，才能漸漸地覺悟。

當時慧能正在碓房幹活，聽到大家紛紛念誦這首偈子，認爲它還不夠徹底，就讓人把自己的偈子也寫在壁上。偈子說：「菩提本無樹，明鏡亦非台。本來無一物，何處惹塵埃！」

大家見了這首偈子，驚奇不已。這首偈子說，身心都不是真實的，從緣起性空的立場上來看，沒有菩提樹，沒有明鏡台，身心如幻影，干擾我們身心的煩惱更是「皮之不存，毛將焉附」。這首偈子把禪學漫長的修行過程，轉化爲當下的一念頓悟，說人的本心本性，原本清淨無染，祇要覺悟到這一點，就可以立地成佛。

弘忍大師見了這首偈子，就用杖在石碓上輕輕地擊了三下。慧能知道師父的意思，在這天半夜三更的時候來到方丈室，弘忍把袈裟脫下來遮住蠟燭的光，秘密地給慧能傳授了禪法，並把衣缽傳給了慧能。弘忍考慮到其他弟子對這個位置看得很重，怕引起爭執，擔心慧能的安全，就送他到九江渡口，讓他連夜往南方走。

弘忍說：我來渡你過去。慧能說：迷時師度我，悟時我自度。弘忍知道他的修行已經成熟，心裡很踏實。

慧能遵從師父的教導，回到廣東，隱遁於四會、懷集。十餘年後，他來到廣州法性寺，看見寺院前掛著旗旛，有兩個僧人在辯論。一個說：是風在動。另一個說：是幡在動。兩人爭得面紅耳赤，互不相讓。慧能說：不是風動，不是幡動，是仁者心動！兩人聽了，大吃一驚，覺得這個人的水平實在了得，連忙報告給印宗法師。印宗法師把慧能請到寺內，問：我早聽說弘忍大師的禪法傳到南方來了，莫非您就是他的傳人？慧能說：正是。然後他就把袈裟和缽拿了出來，大家見了，紛紛禮拜，請求慧能說禪。就這樣，慧能正式出山說禪。

刺史韋璩請慧能入城，於大梵寺講堂爲眾說法，門人法海編錄其法語，又加入後來的法語，即世所行《法寶壇經》。此後，慧能在曹溪寶林寺說法三十餘年。唐中宗遣使往曹溪召他入京，他堅辭不去。朝廷遂下令，以慧能新州故宅爲國恩寺。慧能後來圓寂於新州國恩寺，世壽七十六歲。弟子迎其遺體歸於曹溪。慧能圓寂後，肉身不壞，弟子方辯裹紵塗漆於其上，形象生動逼真，現存於南華寺（即古代寶林寺）供世人瞻仰。

神秀大師也繼承了五祖的教法，化行於北方，世稱北宗禪。南宗主頓悟，北宗主漸修，因此禪宗史上有「南頓北漸」之稱。

慧能門下有四十三名傑出弟子，其中以南嶽懷讓和青原行思兩支特別繁盛。在行思一支，到後世分爲曹洞宗、雲門宗和法眼宗；在懷讓一支，到後世分爲臨濟宗和溈仰宗。這正應驗了達摩傳法偈中所說的「一花開五葉，結果自然成」的預言。至此，禪宗在中國蓬蓬勃勃地興盛了起來。

《六祖壇經》，亦稱《壇經》《六祖大師法寶壇經》，全稱《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅密經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經》，是佛家禪宗六祖慧能說，弟子法海集錄的一部經典。《六祖壇經》記載了慧能一生得法傳法的事蹟及啟導弟子的言教，內容豐富，文字通俗，是研究禪宗思想淵源的重要依據，是歷史上唯一由中國僧人所著，而被佛教界和學術界共同稱之爲「經」的禪宗著作（在佛家，唯有釋迦牟尼佛的教導被記錄成文，稱呼爲「經」，釋迦歷代弟子的著作，衹能稱「論」不可稱「經」）。《六祖壇經》品目分爲自序、般若、決疑、定慧、妙行、懺悔、機緣、頓漸、護法、付囑等，共計十品。《六祖壇經》第一品是《自序品》，慧能大師自述生平簡史和得法因緣。第二品就是此處摘引的《般若品》。般若是佛法之根本與靈魂，禪宗即是深根於般若的佛法流派，故禪宗又名般若宗或佛心宗。此處只摘引第二品《般若品》的前段部分經文：

次日，韋使君請益。師陞座，告大眾曰：「總淨心念『摩訶般若波羅密多』！」復云：「善知識，菩提般若之智，世人本自有之，只緣心迷，不能自悟，須假大善知識，示導見性。當知愚人、智人，佛性本無差別，只緣迷悟不同，所以有愚、有智。吾今爲說『摩訶般若波羅密法』，使汝等各得智慧。志心諦聽！吾爲汝說。」

釋其大意：第二天，慧能重要的俗家弟子韶州刺史韋璩率眾向大師請教佛法，於是大師登上法座開示曰：「佛法首要在於以清淨之心時刻體悟大般若（智慧），大般若（智慧）纔是引領我們凡夫度過生死痛苦大海，到達彼岸的舟筏。」接著說道：「各位大人先生們，我剛纔所說的般若智慧，世人與生俱來、本自有之，只因受無明污染異化的後天識心處於深度的愚癡迷茫之中，（與生俱來的般若智慧）不能覺醒（喚醒、彰顯）。因此我們需要一位理明法透的大師，適時地給我們開示教導，引領我們明心見性。所謂智愚之別，衹是各自處於覺醒的不同階段而已，但就各自與生俱來的本有佛性（成佛的先天根據性，即般若、真如、法界等）而言，本無差別，唯一的差別只在於凡夫處於深度無明和顛倒之中，而佛陀則恆時處於圓滿覺醒狀態，如此才有了智愚之懸殊。我今天爲你們指示『大智慧到彼岸之法門』，使你們各得（喚醒）般若智慧。專心聆聽！我爲你說。」

「善知識，世人終日口念般若，不識自性般若，猶如說食不飽。口但說空，萬劫不得見性，終無有益。善知識，『摩訶般若波羅密』是梵語，此言『大智慧到彼岸』。此須心行，不在口念。口念心不行，如幻、如化、如露、如電；口念心行，則心口相應。本性是佛，離性無別佛。」

各位大人先生們，世間一般學佛好道之徒，每天如鸚鵡學舌似地在文字上尋求般若（衹是在表面上、後天的經驗智慧裡尋求般若），而不知（與生俱來的、先天本有的）在聖不增在凡不減的心性纔是真實的般若。

（如若一味在字面上追求般若），無異於用討論吃飯來填飽肚子（畫餅充飢）。僅僅於口頭上討論著心性中的空性（無我性、超越性、無執性、自在性等重要屬性），是永遠不得明心見性的，終究對己沒有一點利益，祇能是空耗時光。大人先生們，「摩訶般若波羅密」是印度梵語的音譯——Maha（摩訶）Prajna（般若）Paramita（波羅密），意譯則是「大智慧到彼岸（喚醒或曰彰顯含攝一切的本覺是眾生到達解脫成佛之彼岸的唯一途徑）」。欲獲得解脫，需要用心切實修行，不可把工夫都用在嘴上。嘴巴說得再好，如不能切實用心修行，都是看上去很美麗的夢幻泡影。若能言行一致，知行合一，纔是世間第一等人。與生俱來的心性（佛性）是包括釋迦牟尼在內的所有凡夫成佛的唯一根據，離開此心性，成佛永無可能。

「何名『摩訶』？『摩訶』是大。心量廣大，猶如虛空，無有邊畔，亦無方圓大小，亦非青黃赤白，亦無上下長短，亦無嗔無喜，無是無非，無善無惡，無有頭尾。諸佛剎土，盡同虛空。世人妙性本空，無有一法可得。自性真空，亦復如是。」

「摩訶（Maha）」何意？「摩訶」是廣大無窮之義。心性體量廣大，佛家爲了讓凡夫對廣大的心性有一個直觀的瞭解，時常用頭頂上的「虛空」來形容。心性無窮無盡，無邊無際，超越一切相對存在——超越方圓大小（「其大無外，其小無內」），超越青黃赤白，超越上下長短，超越凡夫情緒上的喜怒哀樂和社會層面的、後天的、現象的、文化與習俗方面的善惡是非，以及任何有限事物之始終。所有的法身佛皆共享同一個清淨世界（無污染或曰沒有異化的心性），但不同的報身佛和化身佛卻擁有由各自功德和證量而形成的佛國世界。若站在凡夫角度看，這些佛國是通過各自後天的刻苦修行所獲功德與證量所形成；但若站在心性角度看，無不是通過刻苦修行而彰顯出來的本有心性。修行的過程就是彰顯心性本有內涵與屬性的過程，當心性所有內涵與屬性無餘盡現之時，即是佛陀三身四智（或曰四身五智）圓滿成就之際。這些報身佛國或化身佛國似有邊界，實則無限，盡同虛空（因心性無窮無盡故）。六道一切眾生與生俱來的心性（妙性）皆有全然的無我性、無執性、超越性、無爲性和自在性等本有屬性，就心性的「空性」而言，實無存在可言（所有貌似存在之物，都是不存在的），包括所有報身佛國和化身佛國，同樣是貌似存在，實則不存在的。何以故？心性之空性故。此心性中的「空性」是「真空」的。「真空」意爲徹底的空（無我的、無爲的、無執的、自在的、超越的）、全然的空、終極的空、無有餘地的空。

「善知識，莫聞吾說空，便即著空。第一莫著空，若空心靜坐，即著無記空。善知識，世界虛空，能含萬物色像：日月星宿、山河大地、泉源溪澗、草木叢林、惡人善人、惡法善法、天堂地獄、一切大海、須彌諸山，總在空中。世人性空，亦復如是。

大人先生們，不可聽我說到心性之「空性」，就在（常人的、凡夫的）心裡想像出、杜譔出、構劃出一個所謂的「空」來，並對其迷戀執著。修行人首要之事是避免此病，若將禪修靜坐的過程變成「杜譔一個空並執著於它」的過程，那就著了一種禪病——落入「無記空」：處於裝傻充愣或心靡意懶的狀態，再或處於類似動物冬眠式的沉睡僵化狀態，名曰「無記空」。大人先生們，如同外界的這個廣大的虛空能將（形而下的、現象的、後天的）現象世界裡的一切，例如日月星宿、山河大地、泉源溪澗、草木叢林、惡人善人、惡法善法、天堂地獄、一切大海、須彌諸山等等無一遺漏地盡數含攝包容一樣，眾生那個形而上的、先天的、與生俱來的心性比外界的這個虛空更廣大地含攝包容一切。心性之空性（無我性、無執性、超越性、無爲性和自在性等）與有性（自生性、自律性、自足性、自發性、自然性等）不僅是同時並存的，且是相互依存的——對方的存在是自己存在的前提，如同外界之虛空與虛空內的日月星宿、山河大地、泉源溪澗、草木叢林、惡人善人、惡法善法、天堂地獄、一切大海、須彌諸山等等同時並存且互以對方爲前提一樣：外界的虛空與虛空中的日月等互依互存，此特性從何而有？即源自心性之中的空性與有性互依互存這一根本屬性而來。

「善知識，自性能含萬法是大，萬法在諸人性中。若見一切人惡之與善，盡皆不取不捨，亦不染著，心如虛空，名之爲大，故曰『摩訶』。」

大人先生們，（佛家所言之「法」有廣義與狹義之別：廣義之「法」，泛指一切存在和法則；狹義之「法」指佛陀和聖者們的所有教導）心性因含攝一切存在與法則，故名爲「大」，因爲本體世界和現象世界之一切存在，皆含攝於眾生與生俱來的心性之中而無遺。若凡夫能以傚法無所不包而又超越一切的心性之態度來對待現實社會中的（後天的、相對的、文化的、習俗的）善惡對錯，對它們採取超然之態度而不取不捨，既不

認同（執著）於此，也不認同（執著）於彼，保持著心性「其大無外，其小無內」、如虛空般的本有狀態，此名曰「與道相應，與理相合」，此即是如如不動之如來大定（性定不二），此即是終極禪修（性修不二），此即是後天與先天不二，這就是「摩訶」一詞之本義。

「善知識，迷人口說，智者心行。又有迷人，空心靜坐，百無所思，自稱爲大。此一輩人，不可與語，爲邪見故。」

大人先生們，愚昧之人之所以愚昧，就是他們總是行「口頭禪」，熱衷於空說玄談；智者之所以是智者，那是因爲他們處處知行合一，真切實踐。還有一類愚昧之人，誤解禪修靜坐就是裝傻充愣，心靡意懶，且自以爲了悟了無所不包的心性。夏蟲不可語冰，他們於心靈中造作出一個空空洞洞、百無聊賴、如動物冬眠般的狀態，在佛家名之曰「頑空」「死空」「旦空」，此非真空（心性所含真實之空性）。修學佛法者十分容易誤入頑空而不自覺，這是常見之禪病，這是常見之邪見（錯誤的見地），需高度警惕，仔細甄別，必待理明法透而後已。

「善知識，心量廣大，遍周法界，用即了了分明，應用便知一切。一切即一，一即一切，去來自由，心體無滯，即是般若。」

大人先生們，在傳統佛家，「心性（佛性、般若、真如、法性等）」以現代哲學衡之，屬於本體論；「法界〔佛國（剎土、淨土）、四身、三世、十法界[1]等〕」以現代哲學衡之，屬於宇宙論。「心量廣大，遍周法界」以現代哲學衡之，屬於本體—宇宙論：心性就是法界，法界就是心性，祇是立名角度不同，故術語有異。「橫看成嶺側成峰」，同一座山因視角不同而有嶺峰之別。心性與法界即嶺峰之異爾。心性屬體，法界屬用，心性與法界之關係，有時可看待成體用關係；心性屬潛在，法界屬顯存，故心性與法界之關係，有時又可看待成同一事物潛與顯的兩種存在狀態。「用即了了分明，應用便知一切」這兩句開後世禪宗重要思想之一「作用見性」之源。所謂「作用見性」是說通過成就者展現出來的獨特氣質與功能以及各類事物之特性與功能，由是便能知曉心性（法界）之內涵與屬性。簡言之，「作用見性」即由顯而知潛，由形而下而知形而上，由大成就者（佛陀與菩薩）之種種自然、自發、自由之顯現而知心性諸內涵。由於心性（法界）諸內涵與屬性之間在無限與絕對的前提下融通無間，故諸內涵與各屬性之間，既是一也是二（多），既是二（多）也是一。它們之間是「即」或「必」的關係，如：（心性的）自在即（必）自由，自由即（必）自發，自發即（必）自覺，自覺即（必）自明，自明即（必）自足，自足即（必）自生……

作爲本體的心性有一個重要的屬性：自由。因爲心性的自在性和自由性，使得心性（般若）處於絕對的解脫狀態（即無束狀態）。因爲解脫，因爲無束，因爲無我無執無爲，所以心性（般若）去來自由而無滯。豈止去來自由，出入、潛顯等同樣自如而無滯。任何凡夫一旦成佛，同時具備十大唯佛陀才有的稱號[2]，其

---

[1] 十法界分別指：地獄法界、餓鬼法界、畜生法界、人法界、阿修羅法界、天人（天神）法界、聲聞法界、緣覺法界、菩薩法界和佛（如來）法界。前六項稱爲「六凡」，後四項稱爲「四聖」，合稱爲「六凡四聖」。佛陀最初在菩提樹下成道時，曾感嘆說：「奇哉！奇哉！大地眾生皆有如來智慧德相，只因妄想執著而不能證得。」由於這個無明的妄想，使眾生在過去、現在及未來的三世中，不斷在六道中流轉。六道就是：地獄、餓鬼、畜生、人、阿修羅、天，也就是十法界中的六法界，又稱「六凡」。另外，佛陀的聖弟子，依各人解脫方式和度眾願力的差異，分爲聲聞、緣覺與菩薩。此三者與佛陀合稱爲四法界，又稱「四聖」。六凡加四聖，合稱「十法界」，每一法界有各自的特色與因緣果報。果報又分爲「正報」和「依報」：各界眾生名曰「正報」，各界眾生所生活（依持）的客觀環境名曰「依報」。「正報」與「依報」有機地配合在一起，方能構成一個完整的「法界」。十法界之各法界無不如是。

[2] 佛有無量德，亦有無量名。據說劫初之時佛有萬名，因爲眾生根基逐漸愚鈍，所以從千名、百名而遂減爲今「十號」，此十號爲：

⑴如來：謂乘如實之道而來，而成正覺之意。如來之義有三：謂法身、報身、應身（又名化身）也。《金剛經》云：「無所從來，亦無所去」。此法身如來也。《轉法輪論》云：「第一義諦名如，正覺名來」。此報身如來也。《成實論》云：「乘如實道，來成正覺」。此應身如來也。

⑵應供：意指應受人天之供養。應供謂萬行圓成，福慧具足，應受天上人間供養，故號應供。

⑶正徧知：知法界名正徧知，能正徧了知一切之法。正徧知（亦名正等覺），謂具一切智，於一切法無不了知，故號正徧知。以一切法平等，開覺一切眾生成無上覺，故號正等覺。

⑷明行足：具三明（天眼明、宿命明、漏盡明）。身口意業清淨，於自願力一切之行，善修滿足，名行足。明行足，即天眼、宿命、漏盡三明及身口意之善行善業，悉皆圓滿具足。

⑸善逝：妙去，名善逝。跟「如來」相對，去而不去，不去而去，乃爲善去（逝）。乃以一切智爲大車，行八正道而入涅槃。善逝者，即妙往之義也。謂以無量智慧，能斷諸惑，妙出世間，趣證佛果，故號善逝。

⑹世間解：世間解者，謂對世間出世間因果諸法，無不瞭解也。

⑺無上調御丈夫：謂具大丈夫力用，而說種種諸法，調伏制御一切眾生，令離垢染得大涅槃，故號無上調御丈夫。無上師，無與等，名無上士。如諸法中，涅槃無上；在一切眾生中，佛亦無上。無上士者，謂業惑淨盡，更無所斷。於三界天人凡聖之中，第一最上無等，故號世間解無上士。調御丈夫，調他心，名調御丈夫。佛大慈大智，時或軟美語，時或悲切語等，以種種方便調御修行者，使往涅槃。

⑻天人師：爲眾生眼目，名天人師。示導眾生何者應作何者不應作、是善是不善，令彼等解脫煩惱。天人師謂非獨與四眾（比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷）爲師，所有天上人間魔王外道釋梵天龍，悉皆歸命，依教奉行，俱作弟子，故號天人師。

⑼佛陀：圓滿正覺之士，即自覺、覺他、覺行圓滿，徹知三世一切諸法。

常用名號之一就是「如來」。何名「如來」？如其所是而來，如其所是而去，來去自由，且於去來、潛顯過程中不失自性而如如不動，名曰「如來」。

「善知識，一切般若智，皆從自性而生，不從外入。莫錯用意！名爲真性自用。一真一切真！心量大事，不行小道。口莫終日說空，心中不修此行；恰似凡人自稱國王，終不可得，非吾弟子。」

大人先生們，般若（智慧）根據功用可細分爲「五類般若」：

⑴實相般若：般若是現象界和本體界一切存在的終極真實，即心性的本覺性和自明性之在其自己，故名實相般若。

⑵境界般若：心起爲境，性分爲界。心性可顯現出無窮的境界，最常見的境界是十法界。一個法界就是心性的一個境界。每個法界中的每個眾生皆有各自不同之境界，如是，一眾生一境界。因眾生無窮故，境界也無有窮盡。但無論有多少個境界，皆爲心性所化現和彰顯：清淨境界爲心性直顯而來，污染境界爲心性異化而來。總之，一切淨染境界皆源於心性，皆爲心性本有之內涵與屬性。

⑶文字般若：人類所有語言文字和文明文化，六道眾生所有語言和創造，皆爲心性或淨或染之彰顯，皆爲般若之表現。一切聖賢和修行得成就者，其所有言行皆爲般若所含真善美之彰顯與流行，故一切聖賢之言語教化中，無不充滿了至真至善至美，而自然地成爲世之軌範、人天導師。

⑷方便般若：佛陀常曰，眾生有八萬四千煩惱，佛有八萬四千法門以對治。這用來對治八萬四千煩惱的八萬四千法門就是佛陀的方便般若。設想如果佛陀不具方便般若，面對眾生八萬四千各煩惱將無計可施、束手無策。好在佛陀是般若的化身，佛陀與般若是體用關係，是潛顯關係，無二無別。因般若本具無窮無盡之方便，故佛陀具備無窮無盡之方便法門。方便般若者，萬物皆爲相生相剋之關係也。一旦找到克制它的那個相對之物，無論看上去多麼強大而棘手的事物或問題，立刻迎刃而解。由是而知，世上永無難解之事，人類和一切眾生永遠都有出路，而不存在窮途末路之說。何以故？方便般若無處不在故。

⑸眷屬般若：佛陀在大乘佛法中教導菩薩必修「六波羅密」，簡稱「六度」，即六條將我們載到涅槃（永生、解脫）彼岸的途徑。這六度是：

佈施波羅密：可細分爲三。一者財佈施：將己有之錢財救濟給需要之人。二者無畏佈施：他人或家國需要保護時能毫不猶豫地挺身而出，不計個人安危生死。三者法佈施：將所得之聖賢教導毫無保留地傳授給求知之人，延續法脈，傳承聖學，荷擔如來家業，於歷史中續佛慧命。佛曰：眾佈施中，法佈施最上。佈施是佛陀一再強調的令我們獲得究竟覺醒和圓滿解脫的必經道路之一。

持戒波羅密：持戒是持守戒律之簡稱。持戒分廣義與狹義兩種。狹義之持戒特指釋迦牟尼佛及其弟子們爲修行者製定的規範身口意行爲的所有條文和準則。佛家有居士五戒或十戒、比丘二百五十戒、金剛乘十四根本戒等。廣義之持戒泛指人類所有規範身口意行爲的條文與準則，特別是道德規範。戒者，指哪些不當爲，需嚴格禁止；律者，指哪些當爲，應爲此努力。道德規範從來源和屬性上又分爲他律道德和自律道德。他律道德是外源的、後天的、社會的、現象界的、形而下的、經驗的、強制性的道德規範，自律道德是內源的（本有的、與生俱來的）、先天的、生命的、本體界的、形而上的、先驗的、自發的道德規範。以印度和中國的儒佛道爲代表的東方傳統文化，其核心和本質是自律道德，特別是儒家，其整個宏大的思想體系始終建基於自律道德之上，緊緊圍繞著自律道德而立言、立功和立德。持戒波羅密指身心通過踐行自律道德的方式（德化生活和德化人生），來不斷深化地彰顯心性（般若）而實現覺醒和解脫之目的。

忍辱波羅密：持續拓展和擔當個人、家庭、社會、人類和宇宙的各種使命和責任，如此不斷地讓自己的身心和整個存在宏大起來，越來越與「摩訶般若波羅密」的「摩訶（大）」相應和符合，讓自己越來越無窮無盡，讓自己越來越「其大無外，其小無內」，如上帝般地承受一切，如心性般地孕育一切。身心有多大，境界就有多大；格局有多大，智慧就有多大。體量大了，乾坤就小了；體量小了，再小的問題都變大了。不是等能力有了纔去擔當，而是擔當了，能力才會有。先聖孔子盛讚《易》乾坤二卦之「坤卦」曰：「地勢坤，君子以厚德載物」與此處的「忍辱波羅密」心意相通，同一理趣。

⑽世尊：具備眾德而爲世人所尊重恭敬。世尊謂以智慧等法，破彼貪瞋癡等不善之法，滅生死苦，得無上覺。天人凡聖、世間出世間，咸皆尊重，故號世尊。

精進波羅密：與儒家所說的「天行健，君子以自強不息」同出一理。因爲心性非是死物，心性就是生命（的終極存在形式）。生命有兩個重要屬性：其一是本覺（本來覺醒、本來自明）；其二是生生不息、生機勃勃。儒佛道各家同時深刻地認識到心性的本覺性與自生性，故而異口同聲地倡導曰：與心性相應（或曰彰顯心性）的一個重要途徑就是：與心性的自生性（健行不息、精進不已）越來越深度地相應，讓自己整個身心深度地被喚醒、深度地活躍起來，去身體力行聖賢們的教導。

禪定波羅密：禪定又名靜慮或思維修。佛法號稱有八萬四千法門，皆爲不同的禪修法門。禪修分爲有爲禪修和無爲禪修：有爲禪修是人爲地、造作地、刻意地修持，此屬初級禪修；無爲禪修是高級禪修——在明師的系統教導下，經過長期的廣聞和深思，達到了全面的理明法透，在此基礎上把整個身心毫無保留地交給心性，讓心性諸內涵與屬性盡情彰顯。此名之曰「性定不二」「性修不二」，在金剛乘佛法裡又名「大手印」或曰「大圓滿」，在漢地的禪宗裡名曰「禪」。以性修不二的「禪」爲立宗之本，故曰「禪宗」。此性修不二，在儒家名曰「中庸之道」，又名「率性」。

般若波羅密：通過師尊的循循善誘，或通過廣聞深思而達理明法透，對般若（心性）諸內涵與屬性越來越明白了悟，於此基礎上「率性」而爲，將整個身心言行，將全部生活與人生納入此性修不二之中，讓般若涵天蓋地地籠罩著自己的全部世界而任運之。道家名此爲「道法自然」，儒家稱此爲「大化流行之聖境」，佛家名此曰「般若波羅密」。

從般若波羅密的角度看前五類波羅密（佈施、持戒、忍辱、精進、禪定），皆爲般若波羅密的另一種表現形式，皆爲般若波羅密之延伸，又可全部收納歸入般若波羅密，故名「眷屬般若」：般若波羅密的五個眷屬。

「一切般若智，皆從自性而生，不從外入。」世上衹有這五種般若，再無其它，故能確定「一切般若」乃指五種般若而言。「皆從自性生」，此句容易產生誤導，讓人們誤解爲 A 生 B，如此則 A 與 B 成爲兩物。此「生」乃不生而生之生，故此「生」爲虛說，並非實指。般若即自性（佛性、本覺、真如等），自性即般若。般若與自性同體（同物）而異名，非是兩物。因爲非是兩物，故「不從外入」。「莫錯用意！名爲真性自用。」佛的四身五智、五眼六通、十力四無畏、如來與善逝等等一切皆爲「真性自用」——皆爲心性中的真善美（特別是真理、真如、真際、真性）之「自用」：本有之功德與屬性，本有之功能與作用。不可將這些功德與屬性、功能與作用錯解爲後天的、人爲的、污染意識的功德與屬性（莫錯用意），此非意之功能，乃般若智之功德。

「一真一切真」，同理，心性之中，一善一切善，一美一切美，說無我則心性全體無我，說本覺則心性全體皆本覺……「心量大事，不行小道」，心性「其大無外，其小無內」，無窮無盡，無始無終。眾生之所以是眾生，凡夫之所以是凡夫，那是因爲凡夫整個身心言行處處背道而馳，自局於形軀之內。修行之人需時時處處與心性相應，首要者就是與心性之體量（無窮無盡、「其大無外，其小無內」）相應。若要與心性之體量相應，首要需恢宏其心量格局，需「不行小道」，做一個「大人」，做一個「大丈夫」，踐行大道，處處需大起來。

「口莫終日說空，心中不修此行」，有些人天天說要「放下」、要「看破」、要「出離」、要「觀萬法如夢如幻」、要「不可執著」等等，實則事情臨頭之時，比普通凡夫更加貪財戀物，更加貪生怕死，更加執著糾纏，更加顛倒錯亂，種種虛偽，丑態百出，這就是「終日說空」，實則不空。這樣的學佛人、修行人，自古不缺，滿眼皆是。是故慧能大師苦口婆心，讓我等弟子「口莫終日說空，心中不修此行」。如若我等不能力避此病，「恰似凡人自稱國王，終不可得」。此處以世間國王比喻出世間之法王。法王即佛陀，因佛陀「通達一切智，徹悟萬法源」，爲萬法之王，與法自在（於世間和出世間處處自在），故名法王。如此不堪教化，必爲小人，執迷不悟，不可救藥，衹能捨之，別無他法，故曰「非吾弟子」。此「吾」者，狹義而言，乃指慧能自己，廣義而言，代指心性。若取其廣義，則意爲「被心性拋棄之人」或「不被心性接納之人」。於老莊道家，則稱此類人爲「道之棄兒」。因終日生存於重重虛假之中，不能獲知心性之真善美之實相，故名「假人」「幻夫」。那些了悟心性之實相者，方名「真人」。

「善知識，何名般若？般若者，唐言『智慧』也。一切處所，一切時中，唸唸不愚，常行智慧，即是般

若行。一念愚，即般若絕；一念智，即般若生。世人愚迷，不見般若；口說般若，心中常愚。常自言：『我修般若』，唸唸說空，不識真空。般若無形相，智慧心即是。若作如是解，即名般若智。」

大人先生們，我們佛家最核心的概念——般若（梵語 Prajna）是何意呢？此般若是音譯，意譯則是漢語之「智慧」。「一切處所，一切時中，唸唸不愚，常行智慧，即是般若行。」能於「一切處所」「一切時中」，主動地、自覺地、明確地且高度信任地將身心言行交付於心性，任運心性之彰顯和伸展，此爲「般若波羅密」之本義，此爲「率性」之本義，此爲「正念、正定、正行」等八正道之本義，此乃儒佛道共同追求的最高修行。「一念愚，即般若絕；一念智，即般若生。」若失去此正念，則落入蠅營狗苟之凡夫境中。智慧分爲後天的、形而下的經驗智慧和先天的、形而上的先驗智慧（般若智慧）。經驗智慧，在傳統佛家名爲「世間智」或「俗智」；先驗智慧（般若智慧），在傳統佛家名爲「出世間智」或「佛智」。於這兩種智慧皆可言智愚。慧能大師此處所言之智愚是就般若智慧而言：得般若者爲智，失般若者爲愚。

「世人愚迷，不見般若；口說般若，心中常愚。」世人之所以是世人，是因爲他們在缺少正統教育和聖學傳承的前提下，不知道在建立在感官之上的、後天的、污染識生的經驗智慧之外，還有一個對每個人更爲重要的、先天的、清淨無染的本覺——般若智慧（先驗智慧）。這是世人之所以爲愚迷之人的原因，因爲他們終生「不見般若」——不能明心見性，不知心性爲何物。即使偶遇佛法或儒學，復因於經驗世界中，於蠅營狗苟之凡夫境中，熏染了太多的習氣，積纍了太多的業障，將自己變成了一個圖逞口舌之能者，只知玩弄聖學名詞，如是之人雖口若懸河，但「心中常愚」，身心沒能片刻沐浴於般若甘露，沒能片刻被般若光明所照耀。這些習氣深重、業障堅固之輩，「常自言：『我修般若』，唸唸說空，不識真空。」把工夫都修到嘴上去了，不能身心實修實證，故「不識真空」，不能了悟心性的實相。「我修般若」之「我」，指的是「自我」。以自我之心去修般若，是永遠也修不成的。因爲自我是般若清淨本覺受無明污染與異化而形成的幻相之我——凡夫以爲有一個「我」作爲自己身心的主人，其實這個所謂的「我」衹是無明造作出來的虛幻之物，如夢中之我那般從未存在過。此「自我」是障礙般若智慧彰顯的唯一之因，此「自我」若不能遠離，般若智慧永遠不能彰顯而落實。凡夫愚人之所以修道無成，就是因爲他們南轅北轍，用般若之敵——自我，來修行般若，故曰「我修般若」。其正確做法是：遠離自我，確知無我之我纔是真我，有多少無我就彰顯多少般若。般若如日光，自我如陰雲。陰雲消散多少，陽光就透出多少。

那麼心性之實相是什麼樣子的呢？「般若無形相」——般若無形無相，無窮無盡，本性空寂，無我無爲；「智慧心即是」——這個無我無爲而又清淨空寂的本覺落實於每個具體的人之身心上，就是我們這個與生俱來的智慧之心。因爲識心是真心（又名本覺，儒曰道心）受無明污染和異化而來，故識心具備真心的一切特徵，其中一個重要特徵就是，無論是識心還是真心，都是空與有的絕妙之存在：若說心是無（不存在），可我們的情感、思維、認知等時時在運作，如何稱其爲「無」？若說心是有（存在），可心無形無相，無來無去，超越一切形物和封限，如何稱其爲「有」？故曰心是絕對無與絕對有的絕對共存共在，或曰心含攝有無而又超越有無。「若作如是解，即名般若智。」

「何名『波羅密』？此是西國語，唐言『到彼岸』，解義離生滅。著境生滅起，如水有波浪，即名爲此岸；離境無生滅，如水常通流，即名爲彼岸，故號『波羅密』。」

那源自印度梵語的「波羅密（Pāramitā）」又是何意呢？漢語義爲「到彼岸」。此岸是生死、煩惱、束縛、墮落、顛倒、無明等等，彼岸是與此岸相對之義，那麼彼岸就是涅槃（離生滅）、無煩惱、解脫、昇華、清淨、本覺（無無明）。「自我」雖然是無明造作出來的虛幻之物，但無智之凡夫則固執地認賊作父，自甘爲自我之奴，執其爲實有，終生爲其服務，一切身心言行，一切起心動念，無不以自我爲中心。自我是一切動機之起點，也是一切行爲之終點。自我雖不存在，可一旦認其爲真，必然衍生出一個現象——非常強烈的執著：對內執著自我，對外見什麼執著什麼。凡夫對自我認同之強度，即是執著之強度。執著之強度與自我認同之強度是成正比關係的。自我對其自己和外界某個（些）事物，產生各種方式的、不由自主的上癮式糾纏，名曰「執著」，又名「著境」。執著（著境）是六道輪迴之根本原因，是一切煩惱滋生的根本原因，是一切顛倒迷妄的根本原因，是非常壞、十分可怕之事。故慧能大師教導我等曰「著境生滅起，如水有波浪，即名爲此岸；離境無生滅，如水常通流，即名爲彼岸，故號『波羅密』。」

「善知識，迷人口念，當念之時，有妄有非。唸唸若行，是名真性。悟此法者，是般若法；修此行者，是般若行。不修即凡，一念修行，自身等佛。」

大人先生們，愚昧的凡夫只作口頭禪，他們不知道口頭禪對自己的無窮危害。如果他們哪天知錯改正，誠懇地知行合一，如此必然踏上正道，進入性修不二的圓滿之境。「悟此法者，是般若法；修此行者，是般若行。」不能如此修行者，仍是凡夫；識此正道者，「自身等佛」。

六祖慧能大師於西元 638 年出生，713 年入涅槃。比他整整早一百年出生的天台宗創立人智顗大師[1]有著名的「六即佛」學說，可助解慧能大師此處的「不修即凡，一念修行，自身等佛」。「六即」指的是每個人從現在開始，一直到最後成就道業，計有六個次第，而這六個次第，皆可名「佛」，故曰「六即佛」：

⑴理即佛。普潤大師特爲「六即佛」譔寫了頌詞。「理即佛」之頌曰：「動靜理全是，行藏事盡非，冥冥隨物去，杳杳不知歸。」一切眾生，雖輪迴六道，日處塵勞煩惱中，與覺體相背，然而佛性功德，仍然具足，理上與佛無異，故名「理即佛」。記述王陽明先生言行的《傳習錄》載：

先生鍛煉人處，一言之下，感人最深。一日，王汝止[2]出遊歸，先生問曰：「游何見？」對曰：「見滿街人都是聖人。」先生曰：「你看滿街人是聖人，滿街人倒看你是聖人在。」

又一日，董蘿石[3]出遊而歸，見先生曰：「今日見一異事。」先生曰：「何異？」對曰：「見滿街人都是聖人。」先生曰：「此亦常事耳，何足爲異？」蓋汝止圭角[4]未融，蘿石恍見有悟，故問同答異，皆反其言而進之。

王艮所言「見滿街都是聖人」，與智者大師所言「理即佛」爲同義。祇是一以儒家言語說出，一以佛家言語說出，其理趣完全相同。

⑵名字即佛。頌曰：「方聽無生曲，始聞不死歌，今知當體是，翻恨自蹉跎。」或從知識處，或由經典中，得聞即心本具不生不滅之佛性，於名字（佛經文句）中，通達瞭解，知一切法，皆爲佛法，一切眾生，皆可成佛，點頭會意，豁爾有悟，故名「名字即佛」。

⑶觀行即佛。頌曰：「唸唸照常理，心心息幻塵，徧觀諸法性，無假亦無真。」不但解知名字（佛經文句），更進一步依教修行止觀（禪定），知一切法皆是佛法，心觀明瞭，理慧相應，故名「觀行即佛」。

⑷相似即佛。頌曰：「四住雖先落，六塵未盡空，眼中猶有翳，空裡見花紅。」於觀行即中，愈觀愈明，愈止愈寂，雖未真悟實證，而於理彷彿，有如真證，故名「相似即佛」。

⑸分證即佛。頌曰：「豁爾心開悟，湛然一切通，窮源猶未盡，尚見月朦朧。」破一分無明，證一分三德[5]，即入初住[6]，而證法身，從此成法身大士，其間從初住起，各各破無明，證三德，至等覺，故名「分證

---

[1] 智顗（538—597 年），俗姓陳，字德安，荊州華容（今湖北潛江西南）人。因隋煬帝授予他「智者」諡號，故世稱「智者大師」。智顗一生弘法三十餘年，創「五時八教」的判教方法，發明一念三千、三諦圓融的思想，成立天台宗的思想體系。因智顗晚年居住天台山，故其所創體系稱爲天台宗。因以《法華經》爲主要教義根據，故亦稱法華宗。在傳承系譜上，天台宗尊印度的龍樹菩薩爲初祖，以北齊慧文大師爲二祖，慧思大師爲三祖，智顗大師爲第四祖。著有《法華玄義》《法華文句》《摩訶止觀》各二十卷及四教義等著作。生前度僧四千餘人，傳業弟子三十二，以灌頂、智越等最爲知名。

[2] 王汝止（1483—1541 年）：初名「銀」，王守仁（陽明）替他改名爲艮，字汝止，號心齋。泰州安豐場（今江蘇東台）人，人稱「王泰州」，泰州學派創始人。王艮起初投入王守仁門下只爲求生，後經王守仁點化轉而治學，並創立傳承陽明心學的泰州學派。王艮一生以布衣傳道，終身不仕。嘉靖八年（1529 年，王艮 47 歲）和十六年（1537 年，王艮 55 歲）兩位朝廷高官分別推薦王艮入朝做官，都被王艮婉言謝絕。

[3] 董蘿石（1457—1533 年）：又名董沄，字復宗，號蘿石，晚年號從吾道人。浙江海鹽人。嘉靖三年（1524 年），董沄游會稽，聞陽明講學，便投學於陽明門下。

[4] 圭：古代帝王或諸侯在舉行典禮時拿的一種玉器，上圓下方。圭角：玉圭的棱角。「止圭角未融」：祇是你性格中的棱角未消除。

[5] 三德：語出《華嚴經疏》（作者不詳）。一者恩德：謂如來乘大願力，救護眾生，猶如赤子，是爲恩德。二者斷德：斷德亦名解脫，謂如來斷除一切煩惱惑業，淨盡無餘，是爲斷德。三者智德：智即智慧，謂如來以平等智慧，照了一切諸法，圓融無礙，是爲智德。

[6] 初住：又名初地。大乘菩薩道的修行階位，以「地」爲名，共計「十地」，又名「十住」：

⑴歡喜地：此地菩薩是剛剛開悟了的行者，他對世間的一切生滅法，有了自己正確的體驗，除去了一般凡夫的妄執，真正明白了一切法本空、無我、萬法唯心（唯有心性而無其它）的真實意義，並且親歷了出世間的妙境，進入了一個與世間凡夫有別的、嶄新的生命領域，而內心喜不自勝，所以稱爲歡喜地。

⑵離垢地：此地菩薩因了知你我同體的意義，思想言行得到了淨化，從前的染污行爲不再生起，一切身口意的活動，已經不再有過失污垢，自然地依聖道而行事，成爲了天人的楷模。

⑶发光地：此地菩萨通过实相的体证，看破了一切的虚妄，内心能忍凡夫所不能忍之事，不仅始终保持着湛然不动之定境，且时刻伺机度化一切愿得解脱之众生。此地菩萨之智慧，能瞭解一切众生的种种愚痴与过错，且拥有无尽之宽容、容忍与怜悯。他的智慧如同照亮愿得解脱之众生的一盏明灯，光芒四射，故名持明（高举火焰照亮众生解脱之路）者。

⑷焰慧地：此地菩薩已經親身證得了諸法（現象世界）與眾生的虛妄不實，對一切都無所畏懼，能起完全的勇毅。他能爲解脫眾生而赴湯蹈火、粉身碎骨，而沒有絲毫的退卻。他越是爲眾生做事吃苦，他的智慧與力量就越會迅速地增長。

⑸難勝地：此地菩薩由於智慧得到了高派，不再爲虛妄而顛倒，修行到了極深的禪定境界。他在定中能夠全憑智慧的力量，觀照世間與出世間一切微妙難宣的法，所以善能分別真偽，並且能以禪定之力生起極大的神通變化。

⑹現前地：此地菩薩已經得到了完全的禪定力與般若智慧，一切世間與出時間諸法之實相，皆如實出現在他的眼前，沒有矇騙欺詐他的可能。他的慧力

即佛」。

⑹究竟即佛。頌曰：「從來真是妄，今日妄皆真，但複本時性，更無一法新。」這是從等覺，再破最後一分無明（所知障），則惑盡真純，徹證即身本具的真如佛性，入妙覺位而成佛，故名「究竟即佛」。

「究竟即佛」纔是傳統意義上的成佛，前五佛衹是理論上的佛，不是事實上的佛。慧能大師此處所言之「不修即凡」等同於智者大師「六即佛」的「理即佛」和「名字即佛」，「一念修行，自身等佛」相應於「六即佛」的「觀行即佛」「相似即佛」和「分證即佛」，皆非指「究竟即佛」。

善知識，凡夫即佛，煩惱即菩提。前念迷即凡夫，後念悟即佛。前念著境即煩惱，後念離境即菩提。

大人先生們，一切眾生本來是佛（衡之智者大師「六即佛」說，「凡夫即佛」屬於「理即佛」和「名字即佛」）。「煩惱即菩提」，一切生死苦痛與業障煩惱，它們本來即是菩提。菩提（梵文 Bodhi）：如夢醒來、真實覺悟之義。佛陀於印度榕樹下成道，成道後印度榕樹即改名爲「菩提樹」，意爲有佛於此樹下獲證究竟菩提（圓滿覺醒）。

南朝梁武帝天監元年（502 年），天竺高僧智藥三藏到達廣州，將從釋迦牟尼佛成道處帶來的一株菩提樹苗植於光孝寺內。此樹爲中國有記載以來最早移植的菩提樹。並且智藥三藏預言：吾過後一百七十年，當有肉身菩薩於此樹下開演上乘法門，度無量眾生。其後慧能禪師在黃梅五祖處得法南歸，隱居十六年，保任聖心，至唐高宗儀鳳元年（676 年），六祖慧能果然於此樹下受戒並開始宣說佛法，悉應前記。其所宣說之佛法，門人法海禪師錄爲文字，即此《六祖法寶壇經》是耳。此菩提樹現仍在光孝寺院內，枝繁葉茂，是廣州市內重要景觀之一。

「煩惱即菩提」存在兩義：一者作凡夫解，二者作聖賢解。作凡夫解，煩惱是煩惱，菩提是菩提，此爲兩事，不可混同。但此二者之間又有因果關係。煩惱乃痛苦之異名。但凡眾生無不有苦，且苦海無邊。此無邊之苦海復可概括爲「八苦」：

第一，生苦：現實世界是痛苦的，我們生活在這個世界上，本身就是痛苦的。生生死死，何時盡？生苦可細分爲五：

⑴受胎：謂識托母胎之時，在母腹中窄隘不淨；

⑵種子：謂識托父母遺體，其識種子隨母氣息出入，不得自在；

⑶增長：謂在母腹中，經十月日，內熱煎煮，身形漸成，住在生髒之下、熟髒之上，間夾如獄；

⑷出胎：謂初生下，有冷風、熱風吹身及衣服等物觸體，肌膚柔嫩，如被物刺；

⑸種類：謂人品有富貴貧賤，相貌有殘缺妍丑等。

第二，老苦：青春易失，少年不在，所有美麗的想念都將消隱於日漸深刻的皺紋。老苦可細分爲二：

⑴增長：謂從少至壯，從壯至衰，氣力羸少，動止不寧；

⑵滅壞：謂盛去衰來，精神耗減，其命日促，漸至朽壞。

第三，病苦：天有不測風雲，人有旦夕禍福。顛沛於殘酷的現實之中，有誰能保證不受到病魔的折磨？人吃五穀雜糧，哪有不生病之理？病苦可細分爲二：

⑴身病：謂四大不調，疾病交攻。如地大不調，舉身沉重；風大不調，舉身倔強；水大不調，舉身胖腫；火大不調，舉身蒸熱；

⑵心病：謂心懷苦惱，憂愁悲哀，七情交替，不能自已。

第四，死苦：死亡給人生的任一階段都能帶來無窮的恐懼。死苦可細分爲二：

與定力，使他能夠隨心所欲地應用本體世界和現象世界的一切法則。

⑺遠行地：此地菩薩私心泯滅，爲了眾生無處不到，無時不在，恆以大慈悲之心、方便智慧，點化愚癡眾生，救災解困，又以智慧與定力指導後學菩薩，使他們能夠增長慧命，疾得聖果。他肩負著極重要的任務，他要教育與救度已發心和未發心修行的眾生，所以他任重而道遠。

⑻不動地：此地菩薩雖然道行深遠難測，且功德宏大，卻不恃已得一切智慧與神通而生一點點的怠慢之意，對救世度生的努力，沒有絲毫的鬆懈，對圓滿度世的宏願，能夠恆久地樂此不倦，道心永不動搖，永不退轉。

⑼善慧地：此地菩薩能夠善用一切智慧與神通力，起無量的神變，進入了一個至善的境界之中，能夠弘法度生於十方無礙，爲一切菩薩所敬重，能教化菩薩與凡夫一體無誤，堪作大菩薩之師。

⑽法雲地：此地菩薩的智慧、力量與解脫已達究竟，且更加善於運用這些能力。因此他的濟世功德便沒有窮盡，能夠利樂有情永無止境。他的智慧與法力如同浮雲法雨一樣，爲眾生遮去苦惱的逼迫，滋養眾生的慧命令得增長。他已經成爲一切眾生的守護者，一切解脫智慧的源泉。此地菩薩是菩薩修行的最高境界，故名等覺菩薩。餘皆如佛無異，唯有一點所知障待除去。何時最後一點所知障除去，當下成佛。佛陀者，別名妙覺菩薩也。

⑴病死：因疾病而死；

⑵外緣：遇惡緣或遭水火等災難而死。

第五，愛別離苦：世間無常，越相愛之人越易分離，越相愛之物，越易失去。

第六，求不得苦：越是喜愛之人或喜愛之物，越是不得，因而痛苦不堪。

第七，怨憎會苦：越是討厭的人或物，越是相聚一起，難解難分，相互折磨。

第八，五蘊熾盛苦：「蘊」爲聚焦義、組合義。眾生皆由「五蘊」構成：色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。眾生五蘊不調，如火熾燃，滋生無窮痛苦。

⑴色蘊熾盛：四大不調而有生老病死之苦，終生爲此肉身盡忠盡孝，百般勞累。

⑵受蘊熾盛：由於凡夫之意識（精神）是由清淨的般若智慧受無明污染和異化而來，故意識對其自己及其感受到的一切事物，皆有百般不自在、不舒暢、種種彆扭與束縛之感，如熱鍋上的螞蟻，痛苦不堪。

⑶想蘊熾盛：對自己、對他物，無窮想像，無限糾纏，不能自控地造作和對比下去，佛家謂之「分別心」是也。如樹分枝，無窮分裂下去；或如蛇纏物，至死方休。人間九成以上的痛苦煩惱由是滋生而來，本不必有，但現實社會卻越來越複雜沉重，皆想蘊熾盛之果也。

⑷行蘊熾盛：身口意起惑造業，導致顛倒錯亂，顛倒錯亂復引發身口意進一步起惑造業，如此因果循環，不能自已，形成無法掌控的慣性力量，名曰「業力」。整個生活、整個人生，皆被此巨大的業力驅動著，如脫韁之馬狂奔而去。

⑸識蘊熾盛：前四蘊之業種存貯於第八阿賴耶識裡，在「種子→現行→種子→現行」的動態循環中，越纏越緊，越來越無明，越來越沉淪於生死苦海之中不能自拔，如是三世流轉，六道輪迴，無有窮盡。

有弟子讚歎終生於喜馬拉雅山區修苦行的密勒日巴大師[1]：「您的苦行感天動地，太讓人佩服了！」沒想到密勒日巴大師說：「該佩服的是凡夫們，『八苦』時刻不停地變著花樣來折磨你們，可你們仍然能安之若素，從不願通過修行來究竟地出離它們，獲得難以形容的種種妙樂。你們每天都要忍受著地獄般的諸種苦難，但你們卻對如此痛苦的地獄愛之若狂、萬分迷戀，這太讓人佩服了。相比你們的遭遇，我那點苦行算得了什麼呢？」

此無窮之苦痛（煩惱）正是讓一個沉淪的凡夫堅持修行下去的最大驅動力。苦痛有多強大，修行的動力就有多強大。在日趨強大的動力驅使下，修行者便會逐步獲得修行成果，越來越深刻地證悟菩提。有此煩惱之因，方獲菩提之果。煩惱與菩提是因果關係，故曰「煩惱即菩提」。這是站在現象角度來看煩惱與菩提之關係。

就本體角度來看「煩惱即菩提」，煩惱與菩提不再是因果關係，而是真正的「相即」關係，真正的一體不二：被熊十力先生習慣上稱爲「乾元性海」的心性世界（本體世界、生命世界、主體世界、般若世界、一真法界），清淨湛然，無我無爲，自在自由，自律自然，自足自明……不知何故，突然無明風起，攪動乾元

---

[1] 密勒日巴尊者（1052—1135 年）是一位深受藏族人愛戴的大手印瑜珈修行者及詩人。由於在山洞裡長期閉關修行，靠吃洞前的蕁麻爲生，久之全身呈深綠色，終生未穩。《密勒日巴尊者傳》漢文譯者張澄基先生在「譯者序」開首曰：「據我所知，除釋迦文佛外，西藏密勒日巴大師在古今中外佛教史中，恐算是第一人了。他的生平像一首動人心弦、可歌可泣的史詩，他的詩歌是至精至要、千古不朽的教言。在修持上，他的造詣可謂獨步古今，比起佛教的其他許多聖哲來，總覺有過之無不及。他說的法是人人能懂的、直截了當的。一般傳記中的佛教聖哲們，不是某某佛的化身，就是某某菩薩的示現。密勒日巴卻痛快了當地說：『我是一個薄地凡夫，此生此世因刻苦修行而得成就。』因此他所說的話和所做的事，總帶著極濃厚的『人情味』，使人感到親切生動。密勒日巴尊者可說是西藏『實踐佛法』的代表。『實踐佛法』是對著那些講玄學的『哲理佛法』與『纏小足』式的『繁瑣佛法』而言的。佛教最初原是重實踐的，後來才漸漸地趨向理論化與形式化了。這種現象似乎是很普遍的，一切宗教史中都有這種演變。這也許是所謂『成、住、壞、空』的必然趨勢。因而在每一時代中都有新生命、新血液來做繼往開來的工作。此種新活力非憑空生成，卻是要復活原來教法中的生命和心髓，配合時代的需要綜合產生的。此宗教的心髓亦唯有從創教人的言行及初期的教法中去搜求，才能得到正確的答案。密勒日巴所修的宗派和法要是所謂『無上密宗』，但他的作風和精神處處顯示出原始佛教中的樸實、艱苦與實踐。他的言行和那些搖鈴打鼓眩人眼目的密宗行者全不相同，許多地方都有點像個禪宗的行者。他的詩歌中處處說般若、談心性，讀來全似禪宗的口吻！密勒日巴尊者與六祖慧能有甚多相似處，他們二人的傳承弟子中，得到殊勝成就的也遠駕其它宗派以上。他倆都少談理論，注重實修，說法平直，易爲一般眾生所吸收與瞭解，所謂普被三根者是也。密勒日巴尊者最令人欽佩的地方，便是終生不建廟宇，不集僧眾，做了一個灑脫自在的遊方行者。密勒的成就與教法，在某些方面似較慧能還要『周到』一些。慧能的禪宗只闡揚法身而鮮及『報身』和『化身』。禪宗雖亦講大機大用，但總嫌不具體，不夠味兒。西藏密宗在報、化的機用上，也許有更多的方便。但話得說回來，這也許是西藏密宗的「難處」。禪宗不談報、化，直趨法身，也正是它獨特的超勝處！」

張澄基（1920—1988 年）：著名藏傳佛教學者，精通英文、藏文與梵文，曾參與創建美國佛教會，是最早在美國弘傳佛教的居士之一。15 歲時在南京就讀中學，開始研讀佛經。1935 年決心放棄學業，致力於學佛。16 歲時在江西廬山閉關。17 歲起研習藏傳密教，當時其父擔任蒙藏委員會委員，安排他至四川貢噶山雪山寺，拜貢噶仁波切爲師，學習藏傳噶舉派，在貢噶山居住了八年。1945 年，對日抗戰結束，他從四川回到湖北。1947 年，應印度國際大學校長譚雲山之邀，至印度講學。1948 年返國，與于右任之女於念慈在漢口結婚。1949 年，因國共內戰，與其妻再赴印度。1950 年，在印度結識沈家楨，兩人成爲好友。1951 年，與其妻至美國紐約，任教於紐約新學院（New School for Social Research），隨後轉往內布拉斯加大學林肯分校。1966 年，至賓夕法尼亞州立大學任教。

性海，全體「海水」皆被攪動而成巨浪。佛家曰此「全水成波，全波是水」。此由無明吹起之波浪，乃名「識浪」。以現代哲學衡之，則名爲：心性不守自性，由在其自己變質爲對其自己。而對其自己終究是臨時的，根本而言，會迅速地由對其自己回歸爲在其自己，由此完成一次對自己的再認識與再回歸。這是一場宇宙級的遊戲，這個遊戲十分痛苦而無聊，但我們這些眾生都是劇中人，不得不被此超級劇情裹挾著不能自已，故「痛苦」和「無聊」是人生和萬有最爲重要的特色之一。於是六道誕生了，三世誕生了，輪迴誕生了，五毒誕生了，自我誕生了，娑婆世界誕生了，八苦誕生了，五蘊誕生了，四大（五大）誕生了，八識誕生了，因果業報鏈條誕生了……所有這一切皆爲浩浩無窮之「識浪」衍生而來，一切皆爲心性不守自性（在其自己）而離其自己（對其自己）所致。

心性之在其自己和離其自己，並非兩物，乃是同一個自己。煩惱（痛苦）是心性離其自己之狀態，菩提（覺醒、本覺、自明）是心性在其自己之狀態。因爲「離其自己」與「在其自己」是同一個自己，並非兩物。是故「煩惱即菩提」可換一種表述爲：心性之離其自己即心性之在其自己。反之亦然：心性之在其自己即心性之離其自己。

真理是一，心性之“在其自己”和“离其自己”分明是二。此“二”只是表述（言语）上的方便施设，究竟而言，心性本无所谓“在其自己”和“离其自己”，心性同时含摄此两者而又同时超越此两者，如此才是终极圆融之化境。于此圆融化境中，本无烦恼，更无菩提，将“烦恼”与“菩提”分而言之，皆为剩语，皆为戏论。全水是波之时，全波即是水。波外无水，水外无波。当心性全体为识浪之时，全体识浪即为心性，其中唯一之别，是迷与觉之差。迷则全水是波，觉则全波是水。故慧能大师接着教导我们曰：“前念迷即凡夫，后念悟即佛。前念著境即烦恼，后念离境即菩提。”

「善知識，『摩訶般若波羅密』最尊最上最第一，無住無往亦無來，三世諸佛從中出。當用大智慧，打破五蘊煩惱塵勞。如此修行，定成佛道，變三毒爲戒定慧。」

大人先生們，「『摩訶般若波羅密』最尊最上最第一」，不僅佛家如是說，儒家、道家乃至天竺的婆羅門-印度教文化，西方基督教文化，一切東西方聖賢，無不異口同聲如是說——心性是人生中、是天地中最尊貴最高尚的存在，在所有文明文化、思想學說、理想追求等價值系統中，其重要性永遠排在第一位。「無住」的意思是心性（般若）絕非死物，充滿勃勃生機。心性自明、自覺、自生、自發、自律，心性即生命，生命即心性。古人曰心性，今人曰生命。生命怎麼可能是凝滯僵化之存在呢？「無往亦無來」，生命（心性）並非死物，生機勃勃，但並不是說生命（心性）如同一個不安分的孩子般四處跑來跑去。「跑來跑去」意指從 A 點移動到 B 點，這是一個空間（距離）上的變化，或時空點的移動。一切時空皆歸入現象世界，整個現象世界要麼是心性直接之顯現（清淨之呈現，即淨現），要麼是間接之顯現（污染之識變，即染現）。無論是淨現還是染現，現象世界皆是心性中物，無一現象不是心性之呈現。在現象世界中存在著事物由 A 點位移到 B 點，因心性「其大無外，其小無內」，故於心性不可言從 A 到 B 之位移。簡而言之，心性生機勃勃，自生自發，而又如如不動，清淨湛然，如是之心性是（過去、現在和未來）三世一切佛陀之母。佛陀（梵語 Buddha）意爲圓滿覺醒之人。「覺」又分爲始覺與本覺二義：深感所受皆苦而發憤修行，漸次破迷生智，謂之「始覺」；一邊廣聞深思聖學經論致使理愈明法愈透，一邊隨師刻苦禪修而漸入佳境，慢慢領悟到非我得覺悟也，實乃本有之覺將我喚醒也，謂之「本覺」。小覺名始覺，大覺名本覺。最終無始覺，始終唯本覺。

「當用大智慧，打破五蘊煩惱塵勞。」至誠皈依般若，在極度信任下將我們身心一切全然交付予般若，如幼子全然信任慈母那樣，這是打破和化除「五蘊、煩惱、塵勞」的唯一出路，再無他途。因般若（心性）內涵十力故。「如此修行，定成佛道」。

「變三毒爲戒定慧。」自我爲無明幻化出來的一個類似夢中之物，可一旦錯認自我爲身心真主人，爲實有之存在，如人必有影，有自我必然衍生出貪（佔有一切之衝動）、嗔（怨恨一切）、癡（顛倒錯亂）、慢（自戀自大）、疑（不信一切，封閉身心）這五種態度和行爲。因這五種態度和行爲對身心十分有害，猶如劇毒，故名「五毒」，有時簡稱爲「（貪瞋癡）三毒」。

戒定慧被佛陀稱爲「三無漏學」或「無漏三學」，意爲這三大類學問皆是佛法體系之核心，缺一不可。戒學：主要針對僧侶身口意三方面的行爲規範體系。佛家戒律體系屬於特定的倫理道德體系，說其「特定」

是指此倫理道德體系是針對特定人群——僧侶和佛家的修行者而施設的，不能適用於一般世俗社會。故其屬於「宗教倫理學」或曰「特殊倫理學」範疇。定學：各類有爲禪修和無爲禪修法門體系。慧學：聖賢傳授給我們的義理體系，簡稱「聖學」。因聖學是聖賢們自其心性中流顯而來的般若智慧體系，非同一般後天思辨之學、感官之學、經驗之學，故名「慧學」。

戒定慧三學之間有兩重關係。其一爲因果關係：由戒而生定，由定而生慧。諸惡莫作，眾善奉行，謂之戒。眾生身心渙散，業力驅動身口意，如決堤的洪水，不能自已，需有嚴格的戒律才能約束得住。身心不再妄動，感官不再貪戀外界，種種惡習得以有效管控，如是，身心才能漸漸清淨安寧下來，故曰「由戒生定」。禪定分爲動態禪定和靜態禪定。無論動態還是靜態，禪定的原理同澄清濁水是一樣的：凡夫身心如濁水，禪定是唯一有效澄清濁水的途徑。濁水的純淨程度與般若智慧的彰顯程度呈正比，故曰「定能生慧」。因定由戒生，復因慧由定生，戒定慧是因果關係。

將戒定慧三者看待成次第因果關係，這是從現象角度、從凡夫角度視之。若從心性角度、從本體角度視之，它們之間則呈現出另一種關係——相即關係：戒者，心性之自律也、自在也、自然也；定者，心性之無我也、無爲也、無執也、超越也、清淨湛然也；慧者，心性之自明也、自覺（本覺）也、自生也、自足也。戒、定、慧三者，同屬心性本有之內涵之不同側面也、不同視角也、不同屬性也、不同功能也。說是三亦可，說是一亦可，一三無別，故曰「相即」：戒即是定也是慧，定即是戒也是慧，慧即是戒也是定。

「變三毒爲戒定慧」亦有二義：現象義和本體義。自現象角度視之，轉化多少三毒，就得多少戒定慧；自本體角度視之，現象世界和本體世界皆爲心性之化現、皆爲心性所含攝，「識浪」「無明」「心性之離其自己」「娑婆世界」「三世六道」等等名相，祇是爲了語言表述上的方便，權且如此稱呼，但有其名而無其實。終極而言，從來沒有「識浪」「無明」「心性之離其自己」「娑婆世界」「三世六道」這些東西，當然也就沒有三毒五毒，一切都是清淨的心性之呈現，一切無不是戒定慧。乾坤之內，法界之中，除了真善美，除了戒定慧，再無其它。於此時再談「變三毒爲戒定慧」已屬多餘，世上從來無三毒，唯有戒定慧遍在。

孔子在《周易・系辭上傳》有一段話，妙合此義：「（心性、道、易）範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知。故神無方而《易》無體。一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」

「善知識，我此法門，從一般若生八萬四千智慧。何以故？爲世人有八萬四千塵勞。若無塵勞，智慧常現，不離自性。悟此法者，即是無念、無憶、無著，不起誑妄，用自真如性，以智慧觀照，於一切法不取不捨，即是見性成佛道。」

大人先生們，我（慧能）傳承的禪宗一脈，「從一般若生八萬四千智慧」，般若即心性，心性當然是一，但從此「一」裡可化生出五類智慧：法界體性智，大圓鏡智，平等性智，妙觀察智，成所作智。根據需要復可從此五智中化生出八萬四千法門。「何以故？爲世人有八萬四千塵勞。」爲何要化生出八萬四千法門？因爲世人有八萬四千塵勞（煩惱、痛苦）。雖然這八萬四千法門，各各差異，但究其本質，皆爲般若智慧（心性）之化現，故皆爲心性。因皆爲心性故，深入任一法門，持續修持下去，皆可有效地悟入心性，故曰八萬四千法門皆是佛法，皆可悟入佛境，皆可成佛。

無論修持八萬四千哪一法門，充分認識到心性內涵與屬性並與之盡最大可能相應相符，是必須的。例如心性的重要屬性——無我性、無爲性、無窮（超越現象世界的時空）性、清淨性、光明（自明）性等。修行者從起步之時，就要將自己之身心一切努力做到（彰顯）這些屬性。此彰顯過程，即是修行之過程。此名曰「性修不二」，儒家名曰「率性（之謂道）」。故慧能大師教導我們：「悟此法者，即是無念、無憶、無著，不起誑妄，用自真如性，以智慧觀照，於一切法不取不捨，即是見性成佛道。」

「善知識，若欲入甚深法界及般若三昧者，須修般若行，持誦《金剛般若經》，即得見性。當知此經功德無量無邊，經中分明讚歎，莫能具說。此法門是最上乘，爲大智人說，爲上根人說。小根小智人聞，心生不信。何以故？譬如天龍下雨於閻浮提，城邑聚落悉皆漂流，如漂棗葉；若雨大海，不增不減。若大乘人，若最上乘人，聞說《金剛經》，心開悟解，故知本性自有般若之智。自用智慧常觀照故，不假文字。譬如雨水，不從天有，元是龍能興致，令一切眾生、一切草木、有情無情，悉皆蒙潤，百川眾流卻入大海，合爲一

體。眾生本性般若之智，亦復如是。」

大人先生們，「三昧」是梵語 Samadhi 的音譯，意思是止息雜念，使心神平靜，與梵語 Dhyana（禪定）同義。三昧即禪定義，禪定即三昧義。「般若三昧」即般若禪定，即般若（心性）本有之清淨湛然、無我無爲、如如不動之義。「若欲入甚深法界及般若三昧者，須修般若行」，「法界」是就心性之宇宙論角度而言，般若是就心性之本體論中的自明性、自覺性而言，故法界即般若，般若即法界。「入甚深法界」與「入般若三昧」同義。入法界（般若）有「理入」和「證入」二義：理入是指對聖賢之教導，無論僅聽聞了一句，還是有幸獲得千萬句，對其不斷深入領會，突然或逐漸地心開意解，理明法透，見真悟切而擊節感嘆「如是如是」，此謂「理悟（理入）」；行者在理悟的基礎上知行合一，性修不二，久之身心切實轉化（淨化），轉八識爲四智，彰顯本有法報化三身與戒定慧三學，逐步圓滿地成就佛道，此曰「證悟（證入）」。

「須修般若行」之「行」指修行，實修實證。但證悟的前提是理悟，故六祖教導我們「持誦《金剛般若經》，即得見性」。《金剛般若經》簡稱《金剛經》，全名《金剛般若波羅密多經》[1]，是大乘佛法「般若類」經典中十分重要的一部經典，自鳩摩羅什法師[2]漢譯後，對中國文化產生了巨大的影響，直至今日。「即得見性」，此「見性」爲明心見性之簡稱，分爲理見和證見：其理見即理明法透之義，其證見即證悟心性而成就佛道之義。此處未明其「見」爲理見還是證見，我們後人同時取其兩義可也。

「當知此經功德無量無邊，經中分明讚歎，莫能具說。」慧能繼曰：我們應當全面知曉《金剛經》之功德是無量無邊的，佛陀於該經中分明讚歎了持誦奉行此經的廣大功德，莫能具說！試舉幾例：

須菩提白佛言：「世尊！頗有眾生，得聞如是言說章句，生實信不？」佛告須菩提：「莫作是說。如來滅後，後五百歲，有持戒修福者，於此章句能生信心，以此爲實。當知是人不於一佛、二佛、三、四、五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸善根。聞是章句，乃至一念生淨信者，須菩提！如來悉知悉見，是諸眾生得如是無量福德。」（《金剛經・第六品・正信希有分》）

「復次，須菩提！隨說是經，乃至四句偈等，當知此處，一切世間、天、人、阿修羅，皆應供養，如佛塔廟，何況有人盡能受持、讀誦。須菩提！當知是人成就最上第一希有之法。若是經典所在之處，則爲有佛，若尊重弟子。」（《金剛經・第十二品・尊重正教分》）

爾時，須菩提白佛言：「世尊！當何名此經？我等云何奉持？」佛告須菩提：「是經名爲《金剛般若波羅密》，以是名字，汝當奉持。所以者何？須菩提！佛說般若波羅密，則非般若波羅密。須菩提！於意云何？如來有所說法不？」須菩提白佛言：「世尊！如來無所說。」「須菩提！於意云何？三千大千世界所有微塵，是爲多不？」須菩提言：「甚多，世尊！」「須菩提！諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。如來說：世界，非世界，是名世界。須菩提！於意云何？可以三十二相見如來不？」「不也，世尊！不可以三十二相得見如

---

[1] 《六祖法寶壇經・自序品第一》慧能自述其與《金剛經》之因緣（關係）：時，大師至寶林，韶州韋刺史與官僚入山，請師出。於城中大梵寺講堂，爲眾開緣說法。師陞座次，刺史官僚三十餘人，儒宗學士三十餘人，僧尼、道俗一千餘人，同時作禮，願聞法要。大師告眾曰：「善知識，菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛。善知識！且聽慧能行由得法事意。」

「慧能嚴父，本貫范陽，左降流於嶺南，作新州百姓。此身不幸，父又早亡，老母孤遺，移來南海，艱辛貧乏，於市賣柴。時有一客買柴，使令送至客店，客收去，慧能得錢，卻出門外，見一客誦經，慧能一聞經語，心即開悟。遂問客誦何經，客曰《金剛經》。復問從何所來，持此經典。客雲，我從蘄州黃梅縣東禪寺來。其寺是五祖忍大師在彼主化，門人一千有餘。我到彼中禮拜，聽受此經。大師常勸僧俗，但持《金剛經》，即自見性，直了成佛。慧能聞說，宿昔有緣，乃蒙一客，取銀十兩與慧能，令充老母衣糧，教便往黃梅，參禮五祖。」

慧能安置母畢，即便辭違，不經三十餘日，便至黃梅，禮拜五祖。祖問曰：「汝何方人，欲求何物？」慧能對曰：「弟子是嶺南新州百姓，遠來禮師，惟求作佛，不求餘物。」祖言：「汝是嶺南人，又是獦獠，若爲堪作佛？」慧能曰：「人雖有南北，佛性本無南北，獦獠身與和尚不同，佛性有何差別？」五祖更欲與語，且見徒眾總在左右，乃令隨眾作務。慧能曰：「慧能啟和尚，弟子自心常生智慧，不離自性，即是福田。未審和尚教作何務？」祖云：「這獦獠根性大利，汝更勿言，著槽廠去。」慧能退至後院，有一行者，差慧能破柴踏碓。經八月餘，祖一日忽見慧能，曰：「吾思汝之見可用，恐有惡人害汝，遂不與汝言，汝知之否？」慧能曰：「弟子亦知師意，不敢行至堂前，令人不覺。」……

[2] 鳩摩羅什法師（梵語 Kumārajīva，344—413 年），幼年出家，初學小乘，後遍習大乘，尤精般若。前秦苻堅聞其名，於建元十八年（382 年）遣呂光大將西破龜茲，以迎鳩摩羅什。前秦敗亡，呂光留住涼州。後秦弘始三年（401 年），姚興遣隴西公碩德西伐呂隆，隆軍大破。至九月，隆上表歸降，方迎請鳩摩羅什到長安（今西安），奉爲國師，講譯佛經。佛教自東漢明帝時傳入中國，到這時雖已有三百餘年歷史，僧侶們也譯出一批佛經，但質量不高，晦澀難懂。鳩摩羅什來長安前，曾在涼州滯居多年，精通漢語。其向姚興說明自己願重新翻譯佛經，以弘揚佛法。姚興選拔八百多名僧侶協助鳩摩羅什譯經。這些人中，最著名的道生、僧肇、道融、僧睿，被後人稱爲「什門四聖」。鳩摩羅什深通佛理，又精通漢、梵兩種文字，組織譯出的佛經，既能明確表達梵文原意，又能做到行文流暢，字句優雅，令學者無不信服讚賞。經十餘年努力，共譯經三百多卷。這是中國歷史上第一次大規模翻譯外國經書，成爲中外文化交流史上的一大盛舉。鳩摩羅什所譯經論影響很大，其中三部經論：《成實論》《法華經》《阿彌陀經》分別成了成實宗、三論宗、天台宗、淨土宗所依據的主要經典，促進了佛教文化的傳播。鳩摩羅什在長安初居西明閣及逍遙園，後移居草堂寺（今屬西安市鄠邑區）。據《釋氏要覽》載：鳩摩羅什「於大寺中構一堂，以草苫蓋，於中譯經」，草堂寺之名由此而來。在譯經的同時，鳩摩羅什還常在草堂寺講授佛經，姚興及朝臣、沙門經常肅容觀聽，「公卿以下莫不欽附，沙門（出家僧侶）自遠而至者五千餘人。起浮圖（佛像）於永貴裡，立波若台（般若講堂）於中宮，沙門坐禪者恆有千數。」弘始十五年（413 年），鳩摩羅什圓寂於草堂寺，今舍利塔仍存。

來，何以故？如來說：三十二相，即是非相，是名三十二相。」「須菩提！若有善男子、善女人，以恆河沙等身命佈施；若復有人，於此經中，乃至受持四句偈等，爲他人說，其福甚多。」（《金剛經・第十三品・如法受持分》）

「此法門是最上乘，爲大智人說，爲上根人說。」禪宗（般若宗、佛心宗）的根本宗旨爲「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛」的性修不二、見證不二（儒家曰知行合一）之佛法，故爲「最上乘」之佛法，非一般小智小慧之人所能相應與證悟，恰如慧能本人那樣，經文一入於耳，立即心開意解，並向五祖弘忍大師報告曰：弟子心中常生智慧——般若境界和般若五智自發地於慧能身心內外不間斷地彰顯呈現，如泉水之自湧，如春來草自生，不需絲毫勉強與造作，一任自然，一切天成。故此法門「爲大智人說，爲上根人說」。

子曰：「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。」（《論語・雍也》）

「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之。不笑不足以爲道。」（《道德經・第四十一章》）

儒家有下人、中人、上人之說，道家有下士、中士、上士之說，佛家有下根、中根、上根之說。由是可知，東方傳統文化中的三大家共同認爲，人群秉賦不是整齊劃一的，而是參差不齊的，有左中右、上中下等等之別。儒家認爲造成人群秉賦不同的原因是「氣質」：若秉承而來的是氣清質純，此人則爲上等之人（君子、聖賢、大人）；若氣濁質雜，此人則爲中人或下人（中下之人、小人）。

佛家認爲眾生根器（慧根）有上中下之分，是因爲各自秉承其前世之業種和出生後至今之種種業行所致。若前世和出生後至今身口意之善業多，則爲上根器者；善惡相等，則爲中根器者；惡業多於善業，則爲下根器者。一個凡夫擁有多少惡業，其身口意就有多大程度的污染和異化。這些污染和異化統稱爲「業障」。業障決定著此人之根器：業障輕者爲上根器，業障重者爲下根器。障者，猶如金鐘籠罩之謂也，身口意皆有厚重堅固之金鐘籠罩，內在本有般若之智不能向外彰顯展開，外界的聖賢教化之甘露無法進來潤澤身心、照亮人生，整個人「形如木石」爾。如是之人十分可憐，但可憐之人必有可恨之處。其「可恨之處」不僅夫子無奈，佛也無法。所謂「我佛難度無緣之人」是也。

法相唯識宗在佛陀上中下三根之基礎上，將一切有情眾生之根機分爲五種，而定可成佛或不可成佛之說：

⑴聲聞乘定性：又作聲聞定性、定性聲聞、決定聲聞，乃具有可證阿羅漢果之無漏種子者。

⑵獨覺乘定性：又作辟支佛乘性、緣覺定性、定性緣覺，乃具有可證辟支佛果之無漏種子者。

此二種性法爾唯有生空（無生）無漏之種子，故深厭生死，專修自利樂寂之法，唯斷煩惱障，證生空（無生）之理，定得自乘之果而入有餘涅槃。以其不具佛種，故不成佛，即二乘所被之機，故兩者合稱「二乘定性」。

⑶如來乘定性：又作如來乘性、菩薩定性、定性菩薩，乃具有可證佛果之無漏種子者。以法爾具有生法（我、法）二空之無漏種子，故修自利利他之行，斷煩惱障與所知障，證我、法二空真如，得菩提涅槃之妙果，入無住涅槃而成大覺圓滿之極果。爲大乘所被之機。

⑷不定種性：又作不定性、三乘不定性，爲具有二種或三種之無漏種子者。因本有無漏種子之差別，而於前三乘之種性尚未決定其性之機類。分爲四種：①菩薩聲聞二性不定（具有佛果、羅漢果等二種子者）；②菩薩獨覺二性不定（具有佛果、辟支佛果等二種子者）；③聲聞獨覺二性不定（具有羅漢果、辟支佛果等二種子者）；④聲聞獨覺菩薩三性不定（具有羅漢果、辟支佛果及佛果等三種子者）。

⑸無種性：又作無有出世功德種性、人天乘性，雖無三乘之無漏種子，然具有可成人天果之有漏種子。

上記四種性稱爲有般涅槃法，無種性則稱無般涅槃法，此種性法爾不具無漏種子，唯具有漏之種子，故不起出世無漏之智，不能解脫生死，但以修習世間之善業，得人天之善果。即所謂無性闡提[1]。

---

[1] 闡提：系梵語 icchantika 或 ecchantika 之音譯，亦作一闡提迦、一闡提柯、一顛底迦，略稱闡提，或意譯爲「斷善根」或「信不具」。《大乘入楞伽經》將一闡提分爲兩類，即斷善根闡提、菩薩（或大悲）闡提。前者謂不信或誹謗菩薩乘者，後者謂憐憫眾生流轉三有（三世）而發願不入涅槃者。此中，菩薩闡提知一切法本來涅槃，故決定不成佛；斷善根闡提則因如來威神力故，終將萌生善根而成佛，因之，非畢竟闡提。此外，《成唯識論掌中樞要》捲上謂有三種闡提：斷善闡提、大悲闡提、無性闡提。斷善闡提謂起邪見、焚燒一切善根的迷倒凡夫，此輩雖無成佛之期，但若逢佛威力，發菩提心仍可入涅槃。大悲闡提謂願度盡眾生之大悲心菩薩，此輩以眾生界無性有情不盡，成佛無期故，名爲闡提，但因大智增上與不斷善根之力，終亦得成佛。無性闡提謂缺本來解脫之因，畢竟不能成佛者，即指定性二乘。

以西天取經歸來的玄奘大師爲代表的唯識宗「五種性論」一出，天下嘩然，受到了禪宗、天台宗等漢土大乘各宗的批評，咸謂其「違佛教授」。佛陀昔於菩提樹下初成道時，以清淨天眼觀察六道眾生後，喟然嘆曰：善哉，善哉！一切眾生皆具如來智慧德相，但因妄想執著，不能證得。如來於臨終之前講過一部經，名曰《大般涅槃經》。於是經中如來反覆叮嚀：一切眾生皆有佛性，因有佛性皆可成佛。一闡提人因是眾生，故有佛性。因有佛性故，某日改惡從善，勤修佛道，當可成佛。

儒佛道等東方各大文明體系異口同聲地認爲，人群秉賦雖有上中下根器之別，這些根器有些來自先天或前世，有些源於後天內外諸因素，但皆不可視爲不可更易之定數，若如是，則陷入「宿命論」矣。無論根器多麼低劣，衹要肯努力學習，勤於修行，下根可轉爲中根，中根復昇華爲上根大器之人。

理論上沒有下根器人，亦無有中根器人，經過努力改善，所有人都將會是上根器者。但就當下之現實言，則鮮明地存在著上根器者、中根器者和下根器者之別。在下根器與中根器尚未改善昇華至上根器之前，是難以傳承禪宗法要的，因爲他們不能了悟其師種種開示與作風。故爾慧能提示曰：「此法門是最上乘，爲大智人說，爲上根人說。小根小智人聞，心生不信。」

「信」分爲智信與迷信兩類：經過一番廣聞博學，深思實踐之後，理明法透，對佛陀及諸大德之言連生感嘆，心開意解，愈發確信《金剛經》所言「如來是真語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者」，此謂之「智信」；不明佛理，不思佛言，更無點滴真修實證，從眾心理，受「身邊皆信佛」之風氣影響而信佛，此謂之「迷信」。「信」複分「信仰」與「信任」：智信屬於信任，迷信屬於信仰。

《华严经》云：“信为道元功德母，长养一切诸善法。”《瓔珞本业经》云：“一切众生，初入三宝海，以信为本；住在佛家，以戒为本。”信任是打开身心接受教化的前提，不信任则是关闭身心拒绝教化的原因。信任带来同化，信任谁就与谁同化。若信任般若则与般若相应，被般若同化；若信任佛陀，则与佛陀相应，被佛陀同化。智信（信任）无论于学统（学术之传承）而言，还是就道统（生命之传承）而言，皆十分重要，贯穿始终，决定成败。如禅法这样的最上乘之法门、直指心性之法门、开启般若之终极法门，确非小根小智之人能够及时相应，极大的可能是“心生不信”。因为慧能传承之禅法，没有任何的宗教外相（仪式仪轨），去除一切外在形式和理论推究，“老僧这里全无这些闲家什”，于举手投足间，直指心性。如遇上智利根且早已对其师产生高度信任之人，则当下默识心开，悟入般若。恰如慧能大师本人那样，偶然听得一句经文，当下有省，从此“心中常生智慧”，并无宗教信徒常见的烧香磕头之类。“何以故？譬如天龙下雨于阎浮提[1]，城邑聚落悉皆漂流，如漂棗葉；若雨大海，不增不減。若大乘人，若最上乘人，聞說《金剛經》，心開悟解，故知本性自有般若之智。自用智慧常觀照故，不假文字。譬如雨水，不從天有，元是龍能興致，令一切眾生、一切草木、有情無情，悉皆蒙潤，百川眾流卻入大海，合爲一體。眾生本性般若之智，亦復如是。」

莊子，本名莊周，生卒年不詳，宋國蒙人，先祖是宋國君主宋戴公。莊子是戰國中期著名的思想家和文學家，先秦七子之一，莊學創立人，他的莊學思想繼承和發展了老子「道法自然」的觀點，使道家真正成爲一個學派，他也成爲了道家的重要代表人物，與老子被後世并稱爲「老莊」。

莊子最早提出「內聖外王」的思想，對儒家影響深遠。莊子的作品喜歡以引人入勝的方式闡述哲理，被稱爲「文學的哲學，哲學的文學」。據《史記》記載，莊周「其學無所不窺，然其要本歸於老子之言，故其著書十萬餘言，大抵率寓言也」。

《莊子・內篇・大宗師》是《莊子》裡重要的一篇。「大」者，廣博高尚之義；「宗」者，倣法模仿之義；「師」者，皈依遵循、心傳道統之義。「大」「宗」「師」是莊子對「道」的理解與態度。全篇前半部分引述如下：

---

[1] 須彌山，意譯爲「妙高山」，原爲印度神話中的宇宙之山，佛教沿用這一稱呼。佛教宇宙觀主張宇宙系由無數個世界所構成。一千個單位世界稱爲「一小千世界」，一千個小千世界稱爲「一中千世界」，一千個中千世界爲「一大千世界」，合小千、中千、大千世界總稱爲「三千大千世界」。這是一位佛陀所化之域。每一個世界最下層是一層氣，稱爲「風輪」；風輪之上爲一層水，稱爲「水輪」；水輪之上爲一層金，或叫做「硬石」，或稱爲「金輪」；金輪之上就是山、海洋、大洲等所構成的大地；而須彌山就在這個世界的中央。在須彌山的四方海中有四大洲：（東）勝神洲，（西）牛賀洲，（南）贍部洲，（北）俱蘆洲。晉美林巴（1730—1798 年，藏族偉大的佛學家和大成就者）在其《湧蓮藏真》中謂：「舊作南閻浮提，新作南贍部洲。閻浮即贍部，乃樹名也。提洲之義，此洲之地中有贍部樹，遂以名洲。在須彌山南方之大海中，故曰南。」佛家認爲我們是生活在（南）贍部洲（閻浮提）裡的眾生。

知天之所爲，知人之所爲者，至矣！知天之所爲者，天而生也；知人之所爲者，以其知之所知以養其知之所不知；終其天年而不中道夭者，是知之盛也。雖然，有患。夫知有所待[1]而後當[2]，其所待者特[3]未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人而後有真知。

「知天之所爲，知人之所爲者，至矣！」既知曉天道（本體世界）之內涵，又知曉人類社會（現象世界）諸特性；既擁有先驗智慧，又擁有經驗智慧；既通達道性（佛性），又通達人性（乃至於獸性，即生物性）。那麼，我們在學統與道統兩方面也就達到了圓滿和極致。

“知天之所为者，天而生也”：通达、了悟天道（心性）内涵与属性，实则是心性对其自己的一次返照与了悟，是心性又一次明白自己为何是自己，觉悟到自己原来是如此这般的自己（而不是如彼那般的自己）。如同人照了一次镜子，在镜子里又一次看清楚了自己的真实面目。这是先验智慧（道家常用名有：天、道、无、无为、道智、玄智、玄览、玄牝、玄德、穀神、元神、众妙之门、天籁、逍遥等）的一个重要特性：自省，自明，自觉，自知。

「知人之所爲者，以其知之所知以養其知之所不知」：經驗智慧的特性與先驗智慧（玄覽）相比有一個很大的不同——先驗智慧是直覺型智慧，是事物內涵直接呈現給我們，在呈現過程中被直接覺知到，無需經過感官和邏輯推理等這些中間環節；經驗智慧則必須牢牢地依賴於感官和知性，方能實現認識事物。簡而言之，經驗智慧屬於感官型智慧、間接型智慧。知性不是理性，知性屬於後天的意識功能（感性功能、文化和知識的學習功能、模仿功能、邏輯功能、分析功能、綜合功能等功能與能力），知性屬於意識的主要功能，它與感官（眼耳等各感官的感性功能）互相依存、協同工作，其成果即是不斷地整合和昇華出經驗智慧。理性即佛性、心性、德性、神性、聖性等。確切地講，理性是心性之自律性、自然性、自發性、自足性等屬性的綜合功能。簡單地講，理性即理則（本體世界和現象世界所有事物的法則與規律）的先天根據性或曰先天根源性。理性簡稱爲「理」，此「理」即儒佛道所言的「道」，故於漢語習慣中，將道與理合用，曰「道理」，宋明儒者喜稱「性理」或「理學」。由於知性與感性互相依存、協同工作，因感官十分局限，故依賴感官來認知事物的過程很緩慢，很長時間才會出現一次量變到質變，復需纍積一個長長的時間才能出現下一次的量變到質變。衹有發生了質變，人們對事物的認識才能出現一次較大的飛躍和推進。

「終其天年而不中道夭者，是知之盛也」：先驗（般若）智慧是彰顯或曰呈現型智慧，先天本有，圓滿自足，故曰自明或本覺；經驗智慧是後天（出生之後）的纍積型智慧，本來無有，從眼耳等感官獲取外界的形狀、聲音等信息後，經過意識（知性）對其的記憶、分析、推理、綜合等處理後，才能提煉和昇華出經驗智慧。從華夏上古文明演化而來的儒家和道家等諸子百家學說體系，一致認爲從後天感官而得的經驗智慧〔宋明儒家將經驗智慧稱爲「（耳目）見聞之知（智）」，將孟子的良知良能之知和三代以來聖聖授受的十六字心傳中的道心稱爲「德性之知（智）」或「良知」〕以個體的死亡爲界，死亡讓生前所纍積而來的經驗智慧全部崩解消失；從印度河文明繼承演化而來的恆河文明和印度的諸子百家學說體系，一致認爲從後天感官而得的經驗智慧不受個體死亡的影響，它們在生前與每一個事件同步地將身口意三者所有行爲無一遺漏地轉化爲「業種」存貯於第八阿賴耶識裡，在個體死亡之際，這些「種子」和第八識一起遷移到下一個合適（相應）的軀體裡或直接化生出一個身軀（業報身或曰業變身），並對下一個個體之身口意產生持續的影響與改變。概括言之，華夏文明認爲經驗智慧以死亡爲界而崩解消失；天竺的印度河文明和恆河文明則認定哪怕是最爲細微的身口意之行爲也不會消失，而是與事件同步地化爲「業種」存儲於第八阿賴耶識裡進行三世（過去世、現在世與未來世）流轉，並時刻發揮著主人公般的作用，成爲眾生們各各之「自我」的直接來源與功能性支持。

由於經驗智慧是後天的纍積型智慧，那就需要一個足夠的時間提供纍積。如果此人不幸早夭，因沒有足夠的時間，故其經驗智慧必然處於初級階段而成爲一個幼稚之人、膚淺之人、無知之人。常言「薑是老的辣」就是指一個人經歷越多、歲數越大、見聞越廣，其經驗智慧就越是高深豐富。

「雖然，有患。夫知有所待而後當，其所待者特未定也」：人們的知識（經驗智慧）因其全部自感官而

[1] 有所待：有所憑持，有所依賴。
[2] 當：恰當、正確，若合符節。
[3] 特：但，不過。

來，而人們的感官又是如此地不靠譜、不穩定，如此地受到各種條件之局限與制約，那麼所獲得的信息、知識和經驗之可靠度就要大打折扣了，不能全信（所謂眼見未必爲實，耳聽未必爲真）。

「庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人而後有真知」：怎麼知曉哪些屬於本體的心性世界，哪些屬於現象的人爲世界？怎麼知曉何爲先驗智慧（理性），何爲經驗智慧（知性）？看來衹有證悟實相（真相）的聖賢才能判別清楚。作爲凡夫俗子的我們，被功能很不穩定的感官嚴重地局限著，被知性嚴重地局限著，故爾生活在身心內外的重重虛假之中，成爲一個地地道道的「假人」「偽人」，是不可能有可靠的見地和值得信賴的觀念的。相反，唯有勘破這些虛偽假相，突破感官局限，明心見性，體察大道，成爲真人，此時其見地、境界、智慧，因爲真實，所以值得採信和遵守。唯有真人（儒家曰聖人，佛家曰如來）才能被尊爲世之導師，因爲他們的真知與灼見，能夠引領大家獲得終極的生命覺醒、實現人生的終極關懷。

何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謨士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道者也若此。

「逆」：針對，對付。「雄成」：雄據自己的成績，即憑藉自己取得的成績而傲視他人、凌駕他人。「謨」：圖謀，算計。「士」：與「事」通假。「謨士」：在事物上糾偏和算計。「噹」：恰巧，正好。「自得」：有所收穫。「濡（rú）」：沾濕，潤澤。「假」：與「格」通假，達到之意。「登假」：升到或上達某處。

「何謂真人」：那真人是什麼樣子的呢？讓我們歸納一下華夏過往歷史裡真人們的風貌吧（用現代哲學衡之，此謂「現象性描述」）。「古之真人，不逆寡，不雄成，不謨士」：古代的真人們，不刻意離群索居（隱士），在社會（群居）中不爭強好勝，更不結黨營私或攀附名貴。「若然者，過而弗悔，當而不自得也」：真人們對於一切順境與逆境，皆抱持超然物外之態度，從來不執著於過去（不生活在回憶裡，讓過去成爲過去），對當下的生活和狀態同樣不執不戀，不貪不著，灑脫自然，隨緣應物，無可無不可。「若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱」：還有更不可思議者，真人們已經解脫生死，不受形拘，故立於高高的懸崖峭壁上而不生恐懼，入水不濕，入火不熾。「是知之能登假於道者也若此」：這是因爲他們通達了大道，證悟了心性，身心獲得了高度的淨化與昇華，才達到如此之成就與境界。

古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。屈服者，其嗌言若哇。其耆欲深者，其天機淺。古之真人，不知說生，不知惡死。其出不訢，其入不距。翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終。受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。若然者，其心忘，其容寂，其顙頯。淒然似秋，暖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。故聖人之用兵也，亡國而不失人心；利澤施乎萬世，不爲愛人。故樂通物，非聖人也；有親，非仁也；天時，非賢也；利害不通，非君子也；行名失己，非士也；亡身不真，非役人也。若狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子、胥餘、紀他、申徒狄，是役人之役，適人之適，而不自適其適者也。

「覺」：與「寢（睡覺）」相對，指白天清醒的狀態。「甘」：精美，肥美。「息」：呼吸。「深深」：淵深靜默的樣子。「踵」：腳後跟，延伸之義爲「根本」。「息以踵」：意爲氣息深沉，發自根本，直達源頭。「嗌（ài）」：咽喉阻塞。「嗌言」：指說話吞吞吐吐，像堵在喉頭似的。「哇（wā）」：象聲詞，形容哭聲、嘔吐聲等。「耆」：與「嗜」通假，意爲嗜好，即特別愛好，致其上癮、難以自拔的愛好。「天機」：天道的內涵與奧秘。「天機淺」：對天道的內涵與奧秘體會和洞察得膚淺。「說」：與「悅」通假。「出」：出生，誕生，出現。「訢（xīn）」：本義爲說破，打開天窗說亮話，引申義爲欣喜。「入」：潛化，死亡，消失。「翛（xiāo）然」：無拘無束的樣子。「受」：得，引申爲生。「忘」：失。「復之」：復歸天道。「是」：此，這。「心」：心性。「捐」：棄。「顙（sǎng）」：額頭。「頯（kuí）」：顴骨。成玄英疏曰：「顙額高亢，顯露華飾，持此容儀，矜敖於物。」「亡國」：滅亡別人的國家。「非聖人」：不是聖人。「有親」：有偏愛。「非仁」：不是仁。有親就有不親，所以是「非仁」。「天時」：四時運行。「非賢」：不是賢人。如果只偏愛夏而不樂冬，或只偏愛春而不樂秋，就會因爲有所執著與揀擇，而非大賢。大賢之人應廣納百川、順應四時。「利害不通」：患得患失，分別心重，糾纏於利害之間不能超脫。「行名失己」：在追求聲名中逐漸迷失了自己。「亡身不真」：在爲衣食奔勞中逐步遺忘了人生的終極關懷——體悟大道，成爲真人。「非役人」：不能駕馭自己人生的人，不能掌控自己命運的人。「狐不偕」：堯時人名，堯讓帝位給他，他不接受，投河而死。「務光」：夏時人名，好養性彈琴，湯要讓帝位給他，他不接受，負石沉於廬

水。「伯夷、叔齊」：殷商末年人，孤竹君的兩個兒子，父死兄弟相讓，後因諫周武王不從，遂隱居首陽山，不食周粟，最後餓死。「箕子、胥餘」：殷紂王的賢臣，因諫紂王而遭奴役。「紀他」：殷商開國之君商湯時代之人，聽說湯讓位於務光，務光負石沉水而死，紀他恐怕湯讓位於己，遂率弟子投窫水而死。「申徒狄」：商湯時之賢人，聽務光負石沉水而死，又聽紀他入水而死，自己也沉於河中死去。「役人之役」：把別人的事當自己的事，視人如己，自他互換。「適」：暢快，舒適。「適人之適」：把別人的快樂作爲自己的快樂。

「古之真人，其寢不夢」：過去的真人們，由於意識（心智）獲得了高度的淨化與覺醒（恢復爲無染之本覺），所以他們睡覺時不似常人那樣陷入昏沉與惡夢之中[1]。「其覺無憂，其食不甘，其息深深」：古之真人們不僅於夜晚「其寢不夢」，於白天（日常生活中）也是自在快樂的，沒有煩惱憂愁，沒有庸人的患得患失。他們不追求肥美的飲食，因爲老子說過：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽。馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。」（《道德經・第十二章》）沉溺五色者，眼識之徒也；沉溺五音者，耳識之徒也；沉溺五味者，舌識之徒也；沉溺馳騁畋獵者，身識之徒也；沉溺難得之貨（貪婪於奇珍異寶）者，意識（自我、我執）之徒也。古之真人不受感官之束，不爲形役，超越常人之身心言行，如此才能不斷地彰顯道心（玄智），回歸心性。「其息深深」：呼吸自然地變得深長細微。禪定境界越深，其呼吸則越是自然地呈現出深長細微之狀。故「其息深深」表面指呼吸，實則是指禪定境界。

「其寢不夢，其覺無憂，其食不甘」與「其息深深」互爲因果：因爲「其寢不夢，其覺無憂，其食不甘」，所以才能「其息深深」；復因「其息深深」，引申出進一步的「其寢不夢，其覺無憂，其食不甘」。古之真人粗食布衣，隱於人群，表面普普通通，實則超越感官局限，晝夜恆時安處於灑脫快樂之禪定境界之中，享受禪悅。

不得不承認，源於印度文明的佛家學說，體大思精，其系統化程度最爲成熟和完備，不要說儒道兩家難以望其項背，全球其它各大文明體系與之相比，無一可以與其比肩。以「禪樂」爲例，儒家有「子曰：『學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？』」（《論語・學而》）、“子曰：‘贤哉，回也！一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！’”（《論語・雍也》）、「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」（《孟子・告子上》）、「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉」（《孟子・盡心上》）等數處談到義理之樂、修學之樂、踐行仁義之樂，但也僅是短短數語而已，其「樂」究竟如何？儒家一直沒有系統地闡述。道家莊子此處和以下諸處也提到了禪樂，但同樣是寥寥數語，缺乏系統之論述。反觀佛家，關於「禪樂」則有無數之經論反覆而系統地談論之。

一門學問之體系化（系統化）程度，是其成熟度的重要標準之一。平心而論，以儒道兩家爲代表的中國傳統文化各家各派，其體系化程度遠不及印度之佛家。這就說明爲什麼我們中國人要歷經萬難去西天（印度）求取佛經，誓將佛法引入華夏，福澤東方，實乃彌補我國儒道各家之不足矣。

---

[1] 佛法，特別是藏傳金剛乘佛法裡傳承著名的「那若巴大師（十一世紀印度人）傳授的六大根本成就法」（簡稱「那若六法」）：
⑴拙火成就法：通過觀修，從臍下腹內開始啟動「四大」中的「火大」而生起暖樂（此暖樂在道家內丹派稱之爲「三昧真火」），此暖樂逐步擴散到全身，將身口意業障悉數融化（淨化與昇華）而重新回歸心性。自此，構成身體的「四大」成爲了心性的具象化存在——凡夫視其身乃如其身，但實則此身如天上的彩虹那樣「視之有，實則無」而成就爲圓滿的化身佛。化身佛之身因四大（或曰五大）全然淨化而從此不再受束於「四大」，即從「四大」中徹底解脫，不受「四大」束縛和傷害，如南華真人（莊子）所云「（古之真人）入水不濡，入火不熱」。
⑵幻身成就法：①不淨幻身：觀修自身一剎那變成本尊身（四大清淨的如虹之佛陀化身），安止於觀修中。②清淨幻身：通過很多種複雜的觀修（禪定）來達到將全身業氣進入於中脈而得淨化。依據金剛乘佛法「心氣不二」理論，祇要業氣獲得淨化，意識必獲淨化，如是一切雜亂心念得到寂靜止息。③極淨幻身：認證一切客體世界（現象世界）中由四大構成之萬有皆爲虛幻不實，如水中影、鏡中像，如是觀修日久，而得極淨幻身境界（又名佛國淨土）。
⑶光明成就法：光明即本性之自明性與自覺性，或曰光明即生命。光明分爲無相光和有相光兩種：無相光無形無相，無質無體，實爲心性、本覺或生命之別名；有相光即日、月、燈光之類的物理光。有相光源自無相光，是無相光的變異存在。佛家有一個基本觀點：六道眾生（哪怕是地獄道眾生）無論身心如何污染和異化，生而必有一分清淨佛性（般若）相隨，這一分清淨佛性乃成佛之根由、解脫之天梯。修行者於心智中找到此清清明明，安止於此清清明明（無相光）以強化之（安止本身就是強化，安止多久就是強化多久）。如是久之，清清明明（般若、佛性）逐漸擴大籠罩身心和外界，直至最後「其大無外，其小無內」。此清清明明（無相光）有無窮之淨化力與同化力，它擴大至何處，就淨化（恢復）至何處，那裡即成爲心性之清淨呈現，而不再是無明污染下的識變之呈現。
⑷夢觀成就法：所謂夢境，按藏傳金剛乘佛法觀點，是由習氣熏染而成，夢中之身屬細身，體性爲風心，相似於幻身。修行夢觀成就法之法要：入睡時觀想自己不是進入夢中，而是進入佛陀（未必是釋迦牟尼佛，任選一尊喜愛之佛皆可）之生命世界中遊歷。如是久之，漸成事實。進入佛陀生命世界之過程，即是淨化自己身口意之過程。此即莊子所謂的「古之真人，其寢不夢」。
⑸遷識成就法：遷識指自己（或他人）臨終時，能將自己（或令他人）的意識遷往他處（佛國淨土），故遷識成就法又名臨終成就法，或曰臨終超度法。
⑹中陰成就法：中陰又譯爲中有。按唯識宗見，死亡之時，前五識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識）全部回歸入第六意識，第六意識回歸第七末那識，第七末那識回歸第八阿賴耶識。當阿賴耶識離開身體時，標誌著正式死亡。阿賴耶識受自己的業力驅動和感應，伺機進入下一個身體（俗稱投胎）。在阿賴耶識離開舊身未入新身之間，大約有四十九天，即「中陰時期」，簡稱「中陰」。若此人生前學習過中陰救度之法，於中陰時可完成自救而成功地進入佛國淨土，脫離六道，不再輪迴。亦有通過語言引導死者，令死者獲得中陰解脫。
此處僅是「那若六法」之概要介紹，相關漢文的紙質書籍和網上電子書籍很多，讀者查閱非常方便。

禪悅指佛家和道家修行者們享受到的常人無有的快樂，禪悅又名禪樂、法喜或三昧樂。禪樂（法喜）分爲小乘禪樂與大乘禪樂兩類，先介紹小乘禪樂。釋迦佛將小乘禪定分爲「四禪」，即禪定的四大階段和次第（四禪成，三界[1]出），每個禪境對應著各自的禪樂：

⑴初禪（離生喜樂地）：一個凡夫得遇明師，引其向道、授以法要，增廣見聞後逐漸理明法透，知修行乃世間第一等事，修行者乃世間第一等人，於是發心修行。隨著漸次安止，身心中開始出現「八觸」現象，即冷、暖、動、癢、澀、滑、輕、重八種感受（又名覺受）。伴隨著「八觸」還有身體的晃動等肢體動作。「八觸」中的任何一「觸」皆伴有相應的快樂，此稱之爲「觸樂」。粗重肉身隨著禪修日久而感受到越來越輕盈和放鬆，在狀態很好之時，甚至感受不到身體的存在，此時身心內外如浸泡溫泉那樣，感到十分舒適、放鬆與寧靜。

達至初禪之境者，唯有眼、耳、身、意四識，超越（解脫）了鼻識和舌識：不再受外界的香臭等氣味的牽引而生執著，從氣味（鼻識）中解脫；同樣也不再受酸甜苦辣等味道的牽引而生執著，從味道（舌識）中解脫。初禪者已能成功地捨離欲界裡的五欲——財、色、名、食、睡，因爲其發現了比欲界中的五欲更持久更純粹的禪樂（法喜）。出現禪樂者必然同時發現，禪樂與道德（自律道德，又名性德或性戒）互爲因果，相伴而生。故眾生唯有真實生起禪樂後，才會發現並自願遵守道德，乃至於渴望道德，才會真切地認識到：道德是一切高級喜樂與幸福之源，無德則無樂。沒有達至禪樂之凡夫爲何不願自覺地守護道德，反而視道德爲束縛的枷鎖？因爲他們發現倫理和道德都是阻止他們享受五欲之樂的障礙，因此他們要想盡辦法來移開這些障礙、拆除這些管束，由是扮演了道德的踐踏者和違反者的角色。

⑵二禪（定生喜樂地）：繼續修下去，行者會發現覺、觀的心念很粗。所謂「覺」就是對境物的感受，「觀」就是起種種的思想。比如說他感覺到身體上有發生變化，生起思想，知道它在做什麼，這就是覺、觀。這種覺、觀就是他的心念在想東西。這樣的心念很粗重，他又想把這個粗重的心念捨棄，因爲它也是一種煩惱。當他把覺、觀（尋、伺）的心念捨去後，就會漸次進入無覺無觀（又稱爲無尋無伺）。這時，他的心靜如水，處在清明的狀態，內心一片平靜，很清淨，這叫內靜。

與初禪的覺身寧靜有所不同，由於二禪是無覺無觀，他的內心再也不去思維和判斷所接觸的境界，不起語言的分別，因此這種定也叫「聖默然定」。行者進入二禪之境後，便成功地超越（解脫）了眼識、耳識和身識，唯留有意識尚未超越（解脫）。

⑶三禪（離喜妙樂地）：繼續修到三禪之境，心遠離喜的躁動，就會進入更深的定，他會感受到另一種法樂。初禪是捨離欲界而快樂，故稱爲「離生喜樂」；二禪是默然之「定生喜樂」；三禪之樂稱爲「離喜妙樂」。此定中之樂是與外境無關、全由內心自發而來之快樂。由於三禪以上沒有樂受，故佛經中常說世間之最樂是在三禪。當行者進入三禪時，唯有意識在產生作用。

⑷四禪（捨念清淨地）

行者繼續修持下去，會發現三禪所感受到的快樂是一種更爲深細的苦患（沉溺什麼就受束於什麼，若沉溺於禪樂，亦是束縛。但有所束，即爲苦痛，必不解脫），故需進一步地心無牽掛，連快樂也要果斷地捨離。如此，他的意識清淨到極點，呼吸幾乎完全停止，心念完全不動，因此四禪也稱爲「不動定」。初禪至三禪的心念一直處在動中，進入四禪後，心如明鏡不動，清淨明朗。

佛家大乘禪樂（法喜）自修持菩薩「六波羅密（六度）」而獲得。通過修持六度（特別是般若波羅密）而證悟空性。證悟空性名曰登菩薩地，證悟一分空性則爲一地菩薩，證悟五分空性則爲五地菩薩，證悟十分空性則爲十地菩薩。每證悟一分空性即獲得一分解脫與覺醒，獲得一分解脫與覺醒即爲獲得一分快樂與幸福。若獲得十分解脫與覺醒，則是獲得十分快樂與幸福，此名之曰「空樂不二」；若獲得十分快樂與幸福，則名

---

[1] 三界（梵語 trayo dhātava）：指六道眾生所居之欲界、色界、無色界。因三界迷苦如大海之無邊際，故又稱苦界、苦海。⑴欲界（梵語 kāma-dhātu）：爲地獄、餓鬼、畜牲、阿修羅、人間及六欲天之總稱。此界中眾生貪於財、色、名、食、睡等諸欲。⑵色界（梵語 rūpa-dhātu）：色爲變礙之義或示現之義，乃遠離欲界婬、食二欲，而仍具有清淨色質等有情所居之世界。此界在欲界之上，無有欲染，亦無女形，其眾生皆由化生，其宮殿高大，系由色之化生，一切均殊妙精好。以其尚有色質，故稱色界。⑶無色界（梵語 arūpa-dhātu）：唯有受、想、行、識四心（四蘊），而無物質之有情所住之世界（色蘊）。此界無有物質之物，亦無身體、宮殿、國土，唯以心識住於深妙之禪定，故稱無色界。此界在色界之上，共有四天——空無邊處天、識無邊處天、無所有處天、非想非非想處天（天者，境界之義）。此三界之果報雖有優劣、苦樂等差別，但皆屬迷界，系眾生生死輪迴之趣，故爲聖者所厭棄。《法華經・譬喻品》雲：「三界無安，猶如火宅；眾苦充滿，甚可怖畏！」

「極樂」——極致之快樂、終極之快樂、圓滿之快樂。如是而知，心性即快樂和幸福真正的源頭與歸屬，證悟多少心性，即可獲得多少的快樂與幸福，這是包括儒佛道三家在內的整個華夏傳統文化和印度傳統文化各流派異口同聲地認可之觀念。心性（本體）世界即是極樂世界，即是天堂世界，即是由至美至善至真構成的美妙世界——人類文化史上、宗教史上、思想史上所有關於天堂的探索與描述，皆是對心性世界的探索與描述，即是對生命世界（或曰主體世界、般若世界、形而上世界、先驗世界）的探索與描述。

「真人之息以踵，眾人之息以喉」：真人（儒者曰聖賢，佛家曰佛菩薩）恆時處於甚深心性之中，身心獲得極大的淨化與轉化，於四大（或曰五大）和五蘊中獲得解脫與覺醒，因爲四大與五蘊在此成就者（真人）這裡不再是束縛和障礙，而是呈現出心性中十分重要的屬性——空性（無我性、無執性、無爲性、超越性、無限性、自由性、自在性、清淨性等）。特別是當真人處於深度禪定狀態時，其呼吸可以達到幾乎無有的程度——後世道家又稱之爲「龜息」和「胎息」：像烏龜那樣可以長時間地沉沒於水中而不呼吸，或如胎兒在子宮裡那樣不呼吸（靠胎盤和臍帶與母親進行物質交換）。因爲呼吸與情緒（心境）關聯緊密：若心境糟糕，情緒惡劣，則呼吸必然粗重而混亂；若心境超然，情緒寧靜，則呼吸必然深長細微。因常人不知修道，沒有禪定工夫，情緒浮躁，患得患失，故而「眾人之息以喉」。

「屈服者，其嗌言若哇」：古之真人們因爲超越感官，不爲形役，從感官奔馳中成功地撤退回來、超越出來，故他們看上去如同有病之人退守於床榻之上，如同動物回到巢穴之中（準備冬眠），如同聾啞之人不能言語。爲何如此呢？那是因爲真人們恆時處於心性如如不動之境中，處於無我、無執、無爲、自在之境中，而自然地（非刻意地）表現於日常生活中的樣子。

「其耆欲深者，其天機淺」：沉溺於感官之樂者，沉溺於五欲（財色名食睡）之樂者，沉溺於五毒（貪瞋癡慢疑）之樂者，其生命品質和修道基礎——慧根（根器）必然很淺薄低劣。他們是一闡提或接近一闡提者，樂於造惡，不喜善法，能此生得道、洞察實相而成真人的可能性幾乎爲零。

「古之真人，不知說（悅）生，不知惡死」：比起「真人之息以踵，眾人之息以喉」等等而言，「不知說生，不知惡死」最爲重要。上古之真人，因爲洞察大道（心性），了悟生命全部實相（真相）而明白：心性即生命本身，因心性超越時空，無有窮盡，故生命亦復如是——不生不滅，不垢不淨，不增不減。不生者，不被他物所生（永遠自己生下自己，故而無生）之義也。不滅者，心性健行不已、創生不已（現現不止）之義也。不垢者，無無明，亦無無明盡，無娑婆，亦無娑婆盡，無老死，亦無老死盡，無六道，亦無六道盡……但凡一切假惡醜，本來無有，從來無有，一直無有，故名「不垢」。不淨者，因爲無垢，何來清淨？因清淨自與污垢的對比中來，無有相對之物，此方當然不存。增減衹能在現象世界（有限時空）中才能成立，於無限的心性世界中，因其無限故無增減。佛家謂此境曰「法爾如是」，簡稱「如是」；道家謂此境曰「道法自然」，簡稱「自然」；儒家謂此境曰「大化流行」，簡稱「化境」「易道本然」[1]或「本然」。

由是而知，生命（心性）本身就是永恆的，即不生不死的，或曰超越生死的，故「古之真人，不知說生，不知惡死」。佛曰永恆爲「涅槃」，道曰永恆爲「長生」，儒曰永恆爲「歸天」。永恆有三大境界，佛家言之最詳最透，儒道兩家含混支離，遠不及佛家有理有證且體系完整，故此處取佛家之說。

化身（無死金剛虹身）：通過修道有效地淨化了四大（五大）和五蘊，此時四大五蘊皆爲心性本身，無一毫於心性之外而在。因心性有一個重要屬性——空性，當四大五蘊全然淨化（回歸、恢復）爲心性本身之際，構成我們這個身心的四大五蘊因呈現出空性而沒有任何質礙，凡夫視之仍然是常人身形，但其實相則如同彩虹那樣，視之有實則無。佛家稱之爲「化身佛」或曰「無死金剛虹身」。此身可永久駐世，隱顯自在，亦可以任何眾生形象顯現，此謂之「神通神變」。理論上化身佛可永久駐世，但又取決於因緣和願力。如駐世因緣已盡或願力已然實現，便不願繼續駐世，於是示現涅槃。涅槃方式取決於平素修持之程度和自主之意願，於金剛乘中分爲幾類：

⑴第一階層之涅槃：提前預知死期，從容安排後事，屆時無疾而終，示現生死可隨意自主和自由，死後遺體長時溫軟或有異香，並能燒出若干舍利子。死亡或火葬之際，很有可能伴隨著天空出現常人皆可聽到的

[1]「易」含三義：簡易（自體永遠保持最簡單、最精煉的方式，「真理是一」）、不易（永恆而無窮，永遠保持著在其自己和是其自己，如如不動）、變易（生生不息，現現不止）。「易道本然」指易（心性之別名）同時內涵三義，同時以此三義之屬性來運作。

各種音樂，大地輕微震動，野花非時開放，鳥獸哀鳴等等不可思議之現象。聖賢隱沒，天地含悲，於儒佛道各家無不如此，古今皆有，十分常見，不足爲奇。

⑵第二階層之涅槃：除了具備前一個階層之涅槃的所有特徵之外，法體保留下來，不需要任何防腐處理，但法體不壞，此名曰「肉身菩薩」。六祖慧能大師涅槃前吩咐讓其法體留下，故大師法體未採取任何防腐措施，成爲金剛不壞之身，於一千年後的今天仍然如真人般栩栩如生，若禪定之狀，安放於廣東省韶關市境內的南華禪寺中供遊人瞻仰。位於慧能大師法體左右兩邊數尺之遙還有兩尊如真人般的金剛不壞身：一尊是德清大師[1]，一尊是丹田大師[2]。安徽省九華山中如慧能大師這樣的「肉身菩薩」達數百尊之多。

⑶第三階層之涅槃：除了具有前兩個階層涅槃的全部特徵外，其不同者是法體於七日內漸漸成比例地縮小，直至小於一尺，如初生嬰兒般。一個月內此「嬰兒」如真嬰兒那樣肢體柔軟，一個月後逐漸硬化，三個月後堅硬似鐵，成爲金剛不壞身。在一週內法體縮小的過程中，法體所在的屋內屋外會出現如林中游霧或如北極光似的光帶飄動，此謂「虹光」，凡夫肉眼皆可得見，攝像機亦可拍到。

嬰兒形的金剛不壞身在漢地似乎從未聽聞，但於盛行金剛乘佛法的雪域西藏地區十分常見。有些歷史的寺院裡或多或少都會供奉幾尊歷年來本寺大德們涅槃後留下的金剛身，有些古老的大寺院內甚至供奉著數十上百尊金剛身。「文革」時期，到處進行「破四舊」政治運動，一些紅衛兵革命小將們把寺院裡供奉的金剛不壞身搬出來，試圖毀壞之，用斧劈用刀砍，但法體堅硬似鐵，無法毀壞，只好丟棄於山崖下或湖泊裡。「文革」過後，部分金剛不壞身被找到，清理浮塵後再供於佛殿中。

也有將縮小後的金剛不壞身於涅槃一週後，或半個月一個月後，進行火化（佛家術語曰荼毗），即於空場上堆放木柴，將法體放置於柴堆上點火焚之，或臨時建一個寶瓶狀高兩米左右的焚化爐，內放木柴，將法體置於其上焚之。一般焚燒一天時間，讓灰燼冷卻兩天時間，於第三天或第四天打開焚化爐。能達到法體縮小尺寸者必爲生前修行很高的大師，其法體焚燒後必有一些舍利，很多大師的舍利能多達上千顆。除舍利外，還可能有舍利花——一種如小花般的晶瑩剔透之物，或於玉化（舍利化）的骨片上出現浮雕式的佛像，有些佛像的五官與形體清晰而完備，常呈盤坐入定之狀，非常不可思議。有些大師還留下玉化（舍利化）的完整心臟、眼睛、舌頭等物。

⑷第四階層之涅槃：除了全部擁有前幾個階層涅槃的特徵之外，法體還伴隨著「北極光」、異香、大地輕微震動等不可思議之現象，法體於一週內逐漸縮小直至消失，只留下指（趾）甲和頭髮，以及很多舍利子。

⑸第五階層之涅槃：除了具備前述全部特徵外，成就者（道家曰真人）如神話般隱沒於「北極光」中消失。金剛乘佛法稱此涅槃爲「大遷轉身」。

前三個階層的涅槃稱之爲「有餘涅槃」，因爲留下了身體，說明生前修持成就不圓滿，構成身心的四大五蘊淨化得不夠徹底。最後兩個階層（第四階層與第五階層）的涅槃稱之爲「無餘涅槃」，因爲構成他們身心的四大五蘊已經被徹底淨化，全然回歸（恢復）心性本身。達至無餘涅槃之聖人，由於大悲心的驅動，發下「永與眾生不分離」「地獄不空誓不成佛」大願，永遠駐世，作眾生「不請之友」，需要什麼身份能濟度眾生，即化現何身份以度化之。此曰化身佛（化身不滅）。

報身永恆：長期（甚至是多生多世）依聖賢教導，修持六度，積纍無窮功德與福報（善業），這些功德與善業，統統屬於「始覺」。始覺與心性之本覺交融結合，便呈現出兩方面的功用：主體方面獲得報身佛圓滿（名曰正報），客體方面開創出一個專屬此報身佛的佛國淨土（名曰依報）。報身佛是純粹的虹光身（又名光蘊身），此光屬於無相光，不屬有相光。每個報身佛必有專屬自己的佛國淨土。所謂「佛國淨土」指未受無明污染和異化的主體世界及與此相應（匹配）的客體世界，或曾經受到了無明之污染與異化，通過系統的修行將其有效地淨化和恢復爲心性的本然狀態。眾生臨終之時依法修持而往生淨土，所生之處絕大多數是報身淨土，在報身淨土中接受其報身佛之教化而最終自己也成就佛道。

---

[1] 憨山德清（1546—1623 年）：世稱憨山大師，與雲棲袾宏、紫柏真可、藕益智旭并稱爲明末四大高僧。俗姓蔡，安徽全椒人。年十二，投南京報恩寺出家，該寺住持西林法師命人教他讀《法華經》，四月即能背誦。西林見他聰穎，爲其延師教授《四書》《易經》及古文詩賦等，因此他在童年即善寫詩作文。憨山大師雖是禪門宗匠，但修行上不拘一宗一派，極力倡導禪淨一致，尤致意於華嚴，在佛教內主張禪淨雙修，對外又宣傳儒、道、釋三教調和。大師中興曹溪（慧能禪法），後圓寂於南華寺，留下不壞金身。

[2] 丹田禪師（1535—1614 年）：名司進，別號丹田，俗姓潘，廣東新會人，享年 79 歲，僧臘 61 年。丹田禪師 18 歲來曹溪南華禪寺出家，終年常守祖庭，日誦《金剛經》不輟，直到 1614 年某日，丹田禪師沐浴更衣，怡然坐化，謚號真覺禪師，其真身供奉於南華禪寺。

報身淨土一般超越於六道之外而存在。若將報身淨土移置於六道的某一道之內，則名曰化身淨土。故報身淨土與化身淨土性質上沒有差異，最大不同在於：一者超越六道之外；一者置於六道之中，隨化身之所在而在。

法身永恒：法身即心性，法身淨土亦是心性，法身佛还是心性。在心性中，主体与客体彻底地融通合一。说心性是主体，则全部心性皆是主体；说心性是客体，则全体心性皆是客体。心性含摄一切主体和客体而又超越一切主体和一切客体。由是，法身、法身佛、法身淨土，三者一义也，无有少许不同。化身各各不同，报身各各不同，但所有众生与所有佛陀同一法身，法身永远只是一个（真理是一）。《华严经》云：“心、佛、众生，是三无差别”。此“心”指心性本身，此“佛”指法报化三身佛，此“众生”指轮回（生活）于六道里的一切凡夫。

儒道兩家皆沒有將心性的主體世界劃分爲法身佛、報身佛和化身佛三類，同樣沒有將客體世界劃分爲法身淨土、報身淨土和化身淨土。因爲真人（道家對聖人之別稱）是得道（成道）之人，而成爲「道（天道、心性、玄覽、原神）」的「動態顯化器」，成爲「道（心性）」的具體化之存在，因彰顯了「道」的永恆性、超越性等重要屬性而獲得了身心（生命）的永恆（永生、長壽、長生），但「不知說（悅）生，不知惡死」的「古之真人」們，究竟屬於哪個層面（化身層面、報身層面、法身層面）的永生？難以確知。從上下文綜合判斷，莊生所言的「不說（悅）生、不惡死」的真人們，很可能是化身成就者。

「其出不訢，其入不距。翛然而往，翛然而來而已矣」：真人們生不喜，死不拒，一切隨緣，一切無束，一切自然，一切如是。「不忘其所始，不求其所終」，《大學》首段曰：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始。知所先後，則近道矣。[1]」這「物有本末，事有終始。知所先後，則近道矣」[2]與莊生此處所言之「其出不訢，其入不距。翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終」異曲同工，聲息相通。

常人生活和生存的這個世界（宇宙萬有）是怎麼來的？以儒道兩家爲代表的華夏文明皆源於《易經》，故曰「《易》爲群經之首，諸子百家之源」。《易經》的世界起源觀是萬有自「變易」而來。此萬有自「變易」而來的世界起源觀與佛家「心性受到無明污染而異化出這個眾生（依報與正報交融）的娑婆世界」的世界起源觀不同，此處之「變」爲「隱顯不停地交替」之義，意爲心性（《易經》稱爲「乾卦」或「太極」）將自己的潛隱之態改變爲顯現之態，此謂之「變易」。此「變易」義與《中庸》「天命之謂性」自上而下、自潛至顯之通貫（直現）義，完全同義。佛家亦有與儒道兩家相同之直顯義的世界萬有來源論，但衹是在最上乘的禪宗和金剛乘[3]的大手印與大圓滿裡清楚地指出，其見地是純淨無染見（又名佛性性起見或曰大手印見、大圓滿見）。華夏早期文明有一個特色：辭簡義賅。莊生之言，亦復如是。佛家用了一個圖書館那麼多的經論典籍來闡述緣起論、宇宙論和境界論等，莊生只用了一個十分意味深長的詞「翛然」就將其概括淨盡。「翛然」者，無拘無束、自由自在之狀，與《中庸》「率性之謂道」之「率性」同理同義。

莊生進一步闡述「翛然（率性）」曰：「不忘其所始，不求其所終。受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。」修行的最高境界是「堯舜性之」和「圓融中道」，是化除一切後天之有爲與刻意，與道（心性）同體，大化流行。道曰「自然」，儒曰「化境」，佛曰「禪宗」（或曰「大手印」「大圓滿」）。若時時不忘「以心捐道」「以人助天」，其向道之志可嘉，但其境界可憂，此屬有爲造作，不合自然。自然者，心道不二、天人合一之謂也。身心與心性無分無別，身心之外無心性，心性之外無身心，「是之謂真人」。

---

[1] 敬請參閱拙著《〈大學〉廣義》中關於此段經文的闡釋。

[2] 敬請參閱拙著《〈大學〉廣義》關於此段經文的闡釋。

[3] 金剛乘有著名的九乘佛法之判教觀，將所有經論和法要疏理和歸納爲「九乘次第」：⑴聲聞乘，⑵緣覺乘，⑶菩薩乘，⑷作密乘，⑸行密乘，⑹瑜伽密乘，⑺瑪哈（大）瑜伽乘，⑻阿努（無比）瑜伽乘，⑼阿底（無上）瑜伽乘。阿底瑜伽乘被稱爲「九乘佛法之巔」。金剛乘不同教派的阿底瑜伽之內容不盡相同，代表者如噶舉派（俗稱白教）的阿底瑜伽具體指大手印之理法系統，寧瑪派（俗稱紅教）的阿底瑜伽具體指大圓滿之理法系統，薩迦派的阿底瑜伽具體指輪涅無二（輪迴涅槃無二）之道果法系統。不同層次（乘）之佛法對「世界來源」有不同的理論與觀念，大體而言，前六乘持「緣起論」（從現象角度來看現象），後三乘持「（佛性）性起論」（從本體角度來看現象）。簡而言之，緣起論認爲萬有（含一切眾生）皆由兩個或兩個以上的事物依無明和業力原則有機聚合而來，此謂之「緣起」；性起論認爲萬有（含一切眾生）皆由清淨之心性依自力而自發地直接顯現而來，此謂之「性起」。雖然漢地禪宗（特別是宋朝之前的禪宗）持「性起論」，但並沒有自覺地建構起完備的思想體系，衹是於師徒授受中隱約而零散地表達了此類理念，不似大手印理法系統或大圓滿理法系統，皆十分自覺地建構起博大而完備的性起論學說體系，歷代大德們留下了卓載斗量的經典著作。

儒家的整部《論語》，乃至全部的四書五經，無一處不是在直接或間接地形容聖賢之境界與風姿，如：

子曰：「君子坦蕩蕩，小人長慼慼。」（《論語・述而》）

子溫而厲，威而不猛，恭而安。（《論語・述而》）

顏淵喟然嘆曰：「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後！夫子循循然善誘人：博我以文，約我以禮。欲罷不能，既竭吾才，如有所立，卓爾；雖欲從之，末由也已！」（《論語・子罕》）

子夏曰：「君子有三變：望之儼然，即之也溫，聽其言也厲。」（《論語・子張》）

佛家對聖賢的境界與風姿之描述，集中爲「三十二相」和「八十隨形好」這兩個相關的概念。依佛家觀點，無論是化身佛、報身佛，還是法身佛，衹要是佛，必然具備唯佛陀才有的身體三十二處有別於眾生的靜態特點，名曰「三十二大丈夫相」，以及八十個動態特點，名曰「八十隨形好」。佛陀三十二大丈夫相已如前注，此處介紹一下如來八十隨形好：

《大般若經》[1]卷五三一云：「云何八十隨好？謂諸佛指爪狹長薄潤，光潔鮮淨，如花赤銅，是爲第一。諸佛手足指圓纖長，佣直柔軟，節骨不現，是爲第二。諸佛手足各等無差，於諸指間悉皆充密，是爲第三。諸佛手足圓滿如意，軟淨光澤，色如蓮華，是爲第四。諸佛筋脈盤結堅固，深隱不現，是爲第五。諸佛兩踝俱隱不現，是爲第六。諸佛行步直進庠審，如龍象王，是爲第七。諸佛行步威容齊肅，如師子王，是爲第八。諸佛行步安平庠序，不過不減，猶若牛王，是爲第九。諸佛行步進止儀雅，譬如鵝王，是爲第十。諸佛回顧必皆右旋，如龍象王，舉身隨轉，是第十一。諸佛支節漸次佣圓，妙善安布，是第十二。諸佛骨節交結無隙，猶若龍盤，是第十三。諸佛膝輪妙善安布，堅固圓滿，是第十四。諸佛隱處其文妙好、威勢具足，圓滿清淨，是第十五。諸佛身支潤滑柔軟、光悅鮮淨，塵垢不著，是第十六。諸佛身容敦肅無畏，常不怯弱，是第十七。諸佛身支堅固稠密，善相屬著，是第十八。諸佛身支安定敦重、常不掉動，圓滿無壞，是第十九。諸佛身相猶若僊王、周匝端嚴，光淨離翳，是第二十。諸佛身有周匝圓光，於行等時，恆自照曜，是二十一。諸佛腹形方正無欠、柔軟不現，眾相莊嚴，是二十二。諸佛臍深右旋圓妙，清淨光澤，是二十三。諸佛臍厚不窊不凸，周匝妙好，是二十四。諸佛皮膚遠離疥癬，亦無黶黑、疣贅等過，是二十五。諸佛手掌充滿柔軟，足下安平，是二十六。諸佛手文深長明直，潤澤無斷，是二十七。諸佛唇色光潤丹暉，如頻婆果，上下相稱，是二十八。諸佛面門不長不短、不大不小，如量端嚴，是二十九。諸佛舌相軟薄廣長，如赤銅色，是第三十。諸佛發聲威震深遠，如像王吼，明朗清澈，是三十一。諸佛音韻美妙具足，如深谷響，是三十二。諸佛鼻高修而且直，其孔不現，是三十三。諸佛諸齒方整鮮白，是三十四。諸佛諸牙圓白光潔，漸次鋒利，是三十五。諸佛目淨青白分明，是三十六。諸佛眼相修廣，譬如青蓮華葉，甚可愛樂，是三十七。諸佛眼睫上下齊整，稠密不白，是三十八。諸佛雙眉長而不白，致而細軟，是三十九。諸佛雙眉綺靡順次，紺琉璃色，是第四十。諸佛雙眉高顯光潤，形如初月，是四十一。諸佛耳厚廣大修長，輪埵成就，是四十二。諸佛兩耳綺麗齊平，離諸過失，是四十三。諸佛容儀能令見者，無損無染，皆生愛敬，是四十四。諸佛額廣圓滿平正，形相殊妙，是四十五。諸佛身份上下圓滿，如師子王，威嚴無對，是四十六。諸佛首發修長，紺青稠密不白，是四十七。諸佛首髮香潔細軟，潤澤旋轉，是四十八。諸佛首發齊整無亂，亦不交雜，是四十九。諸佛首發堅固不斷，永無阤落，是第五十。諸佛首發光滑殊妙，塵垢不著，是五十一。諸佛身份堅固充實踰那羅延，是五十二。諸佛身體長大端直，是五十三。諸佛眾竅清淨圓好，是五十四。諸佛身支勢力殊勝無與等者，是五十五。諸佛身相眾所樂觀，常無厭足，是五十六。諸佛面輪修廣得所，皎潔光淨，如秋滿月，是五十七。諸佛顏貌舒泰光顯，含笑先言，有向無背，是五十八。諸佛面貌光澤熙怡，遠離顰蹙、青赤等過，是五十九。諸佛身支清淨無垢，常無臭穢，是第六十。諸佛所有諸毛孔中，常出如意微妙之香，是六十一。諸佛面門常出最上殊勝之香，是六十二。諸佛首相周圓妙好，如末達那，亦猶天蓋，是六十三。諸佛身毛紺青光淨，如孔雀項，紅暉綺飾，色類赤銅，是六十四。諸佛法音隨眾大小，不增不減，應理無差，是六十五。諸佛頂相無能見者，是六十六。諸佛手足指網分明，莊嚴妙好，如赤銅色，是六十七。諸佛行時，其足去地，如四指量，而現印文，是六十八。諸佛自持不待他侍，身無傾動，亦不逶迤，是六十九。諸佛威德遠震一切，噁心見喜，恐怖見安，是第七十。諸佛音聲不高不下、隨眾生意，和悅與言，是七十一。諸佛能隨諸有情類言音意樂而爲說

[1] 《大般若經》，全稱《大般若波羅密多經》（梵文 Mahāprajñāpāramitā Sūtra），爲宣說「諸法皆空」之義的大乘般若類經典的彙編。〔唐〕玄奘法師譯，共六百卷。此經主旨在闡明萬事萬物都出於「因緣和合」，故其「自性本空」，因而後世也稱「空經」。

法，是七十二。諸佛一音演說正法，隨有情類各令得解，是七十三。諸佛說法咸依次第，必有因緣，言無不善，是七十四。諸佛等觀諸有情類，讚善毀惡而無愛憎，是七十五。諸佛所爲先觀後作，軌範具足，令識善淨，是七十六。諸佛相好，一切有情無能觀盡，是七十七。諸佛頂骨堅實圓滿，是七十八。諸佛顏容常少不老，好巡舊處，是七十九。諸佛手足及胸臆前皆有吉祥喜旋德相，文同綺畫色類朱丹，是第八十。是名諸佛八十隨好。」

南華真人莊生的前輩老子李耳先生的《道德經》中亦有多處形容真人的風姿與境界，引幾句如下：

古之善爲士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強爲之容。豫兮若冬涉川，猶兮若畏四鄰，儼兮其若容，渙兮其若釋，敦兮其若朴，曠兮其若谷，混兮其若濁，澹兮其若海，飂兮若無止。孰能濁以靜之徐清。孰能安以動之徐生。保此道者，不欲盈。夫唯不盈，故能蔽而新成。（《道德經・第十五章》）

重爲輕根，靜爲躁君。是以君子終日行不離輜重。雖有榮觀，燕處超然。奈何萬乘之主而以身輕天下。輕則失根，躁則失君。（《道德經・第二十六章》）

不出戶，知天下；不窺牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而明，不爲而成。（《道德經・第四十七章》）

「若然者，其心忘，其容寂，其顙頯。淒然似秋，暖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。」莊生所瞭解到的古之真人們的精神風貌是這樣的：無論就其內在的心境而言，還是就其外表的面容而言，有時如秋天般冷靜肅然，有時如春天般溫暖親切，喜怒哀樂如四季般自然而順暢——當喜則喜，當怒則怒。當喜之時就盡情地喜樂，不去克制或掩飾；當怒之時就盡情地憤怒，不去克制或掩飾。如同當春之時，就盡情地百花盛開（像個春天那樣）；當夏之時，就盡情地烈日炎炎（像個夏天那樣）；當秋之時，就盡情地冷靜肅然（像個秋天那樣）；當冬之時，就盡情地天寒地凍（像個冬天那樣）。真人們是智慧與慈悲的化身，總是能以常人難以測知的方式利益和幫助他人他物。如後世詩人杜甫的《春夜喜雨》所言：「好雨知時節，當春乃發生。隨風潛入夜，潤物細無聲。」亦如《中庸》所言：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中（zhòng）節，謂之和。」真人（聖賢）不是沒有喜怒哀樂，他們比常人的喜怒哀樂更有力、更深刻，與常人所不同者，是他們能達到「發而皆中節」——「淒然似秋，暖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極」。

「故聖人之用兵也，亡國而不失人心」：華夏文明與印度文明皆十分強調在無我無爲前提下的慈悲與仁愛，因爲這兩大文明體系皆不約而同地洞察出慈悲與仁愛是心性之本有，若彰顯心性於身心內外而不彰顯慈悲與仁愛，其彰顯必是不圓滿的。

聖人（真人）們因爲是智慧與慈悲的化身，故即使是在消滅敵國的過程中，也要盡可能地有禮有節，彰顯君子風度，滅國之後，也要最大程度地保留該國的優良文化和民風民俗，在物質和精神兩方面最大程度地惠及該國人民。

「利澤施乎萬世，不爲愛人」：不止於此，聖人（真人）們還要爲萬世福祉而努力奮鬥，同時要做到眾生平等，一視同仁，不可有親疏遠近之別，不可存有任何偏愛之心（爲親近者多做點，爲疏遠者少做點）。後世大儒張載[1]將其總結爲「橫渠四句」：「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。」

「故樂通物，非聖人也；有親，非仁也；天時，非賢也；利害不通，非君子也；行名失己，非士也；亡身不真，非役人也」：親近沉溺於感官與物慾者，「非聖人也」；存有遠近親疏之分別心者，「非仁也」；不能如四季更替般自然而無爲者（時刻患得患失、有爲造作之人），「非賢也」；不明事理，不通人情，是非對錯不明者，「非君子也」；爲了求取功名利祿而失守道統，忘卻原則與品節者，「非士也」；在衣食操勞中忘卻了人生的使命，喪失了終極關懷（生命關懷、心性關懷、大道關懷）而陷溺於蠅營狗苟的瑣碎之中者，「非役人也」——不能駕馭自己人生的人，不能掌控自己命運的人。如被稱爲忠臣良才之人——狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子、胥餘、紀他、申徒狄，等等，他們都有一個共性：不能自主掌控自己的命運，不

[1] 張載（1020—1077 年）：字子厚，陝西省寶雞市眉縣橫渠鎮人，北宋思想家、教育家、理學創始人之一，世稱橫渠先生，尊稱張子，封先賢，奉祀孔廟西廡第三十八位，張載與周敦頤、邵雍、程頤、程顥合稱「北宋五子」，有《正蒙》《橫渠易說》等著述留世。張載青年時喜論兵法，後求之於儒家「六經」，曾任著作佐郎、崇文院校書等職。後辭歸，講學關中，故其學派稱爲「關學」。宋神宗熙寧十年，返家途中病逝於臨潼（現西安市臨潼區），享年五十八歲。

能當自己的主人，受他人左右，不能伸張自己的心性和理想，故爾他們離達到聖人（真人）之境界，還有相當大的距離。

古之真人，其狀義而不朋，若不足而不承；與乎其觚而不堅也，張乎其虛而不華也；邴邴乎其似喜也，崔崔乎其不得已也，滀乎進我色也，與乎止我德也，廣乎其似世也，謷乎其未可制也，連乎其似好閉也，悗乎忘其言也。以刑爲體，以禮爲翼，以知爲時，以德爲循。以刑爲體者，綽乎其殺也；以禮爲翼者，所以行於世也；以知爲時者，不得已於事也；以德爲循者，言其與有足者至於丘也，而人真以爲勤行者也。故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天爲徒，其不一與人爲徒，天與人不相勝也，是之謂真人。

「狀」：感情，情態。「義」：義理，心性諸內涵與屬性。「狀義」：投入所有情感與精力去追求大道（心性諸內涵與屬性）。「朋」：古代以貝殼爲貨幣，五貝爲一串，兩串爲一朋。至春秋戰國時期，「朋」已引申爲結黨群聚之義。「不朋」：爲求大道而甘於孤獨。「承」：承受。「與」：與「舉」通假。「觚」：棱角。「堅」：重。「張」：寬宏大度。「華」：輕浮，浮華。「邴」：神情開朗的樣子。「崔崔」：情不容己，躍躍欲試的樣子。「滀（chù）」：顏色溫和而有光澤。「與」：交付，寄託。「止」：歸依，安心之處。「德」：德行。「似世」：同於世俗。「謷（áo）」：高大，神聖。「制」：竭制，掌控。「連」：緊密咬合，此處指上下唇緊閉。「閉」：閉口不言。「好閉」：習慣性地木訥不言，習慣性地止語。「悗（mèn）」：心不在焉的樣子。「綽（chuò）」：寬綽，寬鬆。「丘」：山丘，小山。

「古之真人，其狀義而不朋，若不足而不承」：古時之真人們從不結黨營私、意氣用事，其全部言行唯道（心性之理）是從，唯法是則，遵守理性，彰顯玄智（般若），虛懷若谷而永不自滿，如擔負一個沉重的東西那樣時刻不敢鬆懈——與佛家六度之「精進」義相通，與儒家「天行健，君子以自強不息」義亦相通。

「與乎其觚而不堅也，張乎其虛而不華也；邴邴乎其似喜也，崔崔乎其不得已也，滀乎進我色也，與乎止我德也，廣乎其似世也，謷乎其未可制也，連乎其似好閉也，悗乎忘其言也」：但精進與自強不息不等於緊張和慌亂，恰好相反，古之聖人（真人）們的狀態和境界是——舉重若輕，安閑自然，特立超群而不執著頑固，虛懷若谷而不浮華！因時時處於禪樂與法喜之中，常使他們手舞足蹈，充滿活力與創造力！容顏和悅令人喜歡接近，與人交往寬宏包容，讓人樂于歸依！氣度博大如同寬廣的宇宙！灑脫自在，超然物外，境界深遠得讓人難知其奧，心境曠達得似乎忘記了怎樣說話（不再去字斟句酌，不再看著別人臉色說話）。

「以刑爲體，以禮爲翼，以知爲時，以德爲循」：聖人（真人）們雖然安閑自然，虛懷若谷，充滿法喜，境界深遠等等，但並不表示他們就藐視社會法規和公序良俗，相反，他們積極地把刑律王法當作（小鳥的）主體，把禮儀當作羽翼，用已掌握的知識去駕馭時機，主動遵循公序良俗。

此處莊生明確講到，道家的真人以追求玄智（先驗智慧）爲體，以遵循經驗智慧爲用，不將形而上的、先天本有的先驗智慧，和形而下的、後天纍積而有的經驗智慧尖銳地對立起來令人們衹能二選其一。

「以刑爲體者，綽乎其殺也；以禮爲翼者，所以行於世也」：把刑律當作主體的人（依法治國，依律治世），即使殺了人也是寬厚仁慈的體現——令被殺者不再進一步地爲惡，這是對被殺者的仁慈；及時地將大惡之人依法處置，這是保護了更多的人不受此惡者所害，是對大眾的仁慈。禮者，各類典章制度、倫理道德規範、風俗習慣和言行準則等之總稱也。當人人都能自覺尊重禮樂教化和遵守各項法規，無論就個人而言，還是就整個民族國家而言，就能達到高度地團結與和諧，而長治久安，代代興旺。

「以知爲時者，不得已於事也；以德爲循者，言其與有足者至於丘也，而人真以爲勤行者也」：當大家都自覺地尊重知識、尊重學術，並以此爲風氣和時尚，如是則人人都會最大程度地避免意氣用事、感情用事，都會最大程度地避免將非理性、任性、固執和偏見等負面情緒強加於他人或事物之上，一切遵循規則和知性而行。若人人都能自覺地尊重美德，自願地遵守善行，人與人之間就會相互提攜，如同被善於攀登者引導和伴隨著一起登山（遇到了良師益友使人愉快，使人成長，使人不易誤入歧途）。不瞭解的人還以爲是自己的努力讓自己如此順利而有效地登上了品德和學問之山頂呢（他們不知道自己是因爲生在了好時代好社會，遇到了良師益友，才讓自己有如此快速的成長和提陞）。

「故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天爲徒，其不一與人爲徒，天與人不

相勝也，是之謂真人」：讓事物向好的方向發展，其原因並不複雜，往往也就一二要素而已；反之亦然。此意與《易經》的易之三義中的「簡易」相通。「簡易」是說影響事物的要素並不多，很多時候就是那麼一兩個要素就足以改變整個事物。

總而言之，道（玄智、般若、心性、本體世界、先驗世界、生命世界）的特性是越來越趨於簡單化，在道裡，一切圓融爲一；人（意識、娑婆世界、經驗世界、現象世界、感性或曰物化世界）的特性是越來越趨於複雜化。但先驗智慧與經驗智慧不是對立的，不是水火不容的。能將本體世界與現象世界、先驗智慧與經驗智慧、形而上與形而下、生命世界（主體世界）與物理世界（客體世界）等等貌似對立實則相通相融的雙方一起包容含攝，這纔是聖人圓融之化境，這纔是真人不二之道境。

讓我們再回到《中庸》，其首段第二句「率性之謂道」之「率性」，意爲在聖賢開示下，在明師教導下，或長期浸潤於經論典籍達至理明法透之際，於高度信任中將身心全然皈依於心性、消融於心性（乾元性海）中，一切順應心性諸內涵與屬性而行。將心性本有之法度與理則，化現爲生活和人生之指南和方向，顯示爲判定事物是非對錯好壞美丑之尺度與準繩。後世大儒將「率性之謂道」一句換爲了另一些表述：

孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（《孟子・盡心上》）

宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事。（《陸九淵集》卷三十六《年譜》）

四方上下曰宇，往古來今曰宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。千萬世之前，有聖人出焉，同此心同此理也。千萬世之後，有聖人出焉，同此心同此理也。東南西北海有聖人出焉，同此心同此理也。（《陸九淵集》卷二十二《雜說》）

無善無噁心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。（王陽明《傳習錄》）

「率性之謂道」之「道」，原意爲道路，延伸爲法度、方向、規則、指示、宗旨等。在佛家，人人皆有佛性（真理、法界），因有佛性，皆可成佛；在儒家，人人皆有德性（良知、良能、易道、天命），因有德性，皆可成聖——成就內聖外王之大德，成就立德立言立功之偉業，簡稱成聖。故「率性」而爲是人生唯一正道、唯一大道、唯一成德之道、唯一內聖外王之道。向外拓展，則成我華夏民族之道、文明之道。捨此，則無道。

修道之謂教

「修」者，調整義；「修道」者，持續地調整，不令其偏離正道之義。修道有三重含義：「堯舜性之」之道，「湯武反之」之道，孔聖及其孫孔伋所著《中庸》之「圓融中道」。關於「道之三義」，請參閱拙著《〈大學〉廣義》一書。「教」者，非宗教、教派之義，乃教化、教育、教導之義。通過聖賢的循循善誘之教導，通過明師苦口婆心之教化，無論是個人還是群體或民族，皆於理明法透之前提下，自覺而積極地將身心調適到修道上來，一切以心性之內涵與屬性爲最終極追求和最高準則，將其視爲生活和人生所有價值與意義之源頭與歸宿，清楚地明白作爲凡夫的我們，此時是處於心性之離其自己之狀態，我們的人生使命就是盡快地處於心性之回歸自己、在其自己，完成心性的一次輪迴。若在此基本理念之上創建文明與思想體系，則爲正教（正確的教化，正道的文明），否則，皆爲非教。

這是自「天命之謂性」之內在邏輯推演而來的人生觀、價值觀、教育觀、文明觀。人具三性——獸性（生物性）、人性與德性（《中庸》曰「天性」）。三性在自然狀態下其呈現次第是先獸性（生物性），後人性，最後纔是德性。與三性相對應的是三類文明：

第一，以獸性（生物性）爲核心的文明文化體系。獸性是對人的生物化屬性之簡稱。此文明體系的核心是追求物質與感官享受；正面肯定和推崇人類的生物本能，將滿足本能需求視爲生活和人生的核心追求；人與人之間的關係是生物化的關係；提倡並自覺地捍衛叢林法則（弱肉強食和暴力）；去人性化和德性化（去崇高化，去精神化，去抽像化）；將人類頑固地視爲高等動物，視爲生物界中的一員。

第二，以人性爲核心的文明文化體系。人性是對人的社會化（群體化）屬性之簡稱。此文明體系的核心是時刻將族群（他人）的可持續發展作爲自己的最高追求，由此延伸出注重教育、注重歷史、注重家庭、注重族群利益，強調人道主義精神和捍衛人本主義思想，強調公平與正義，強調社會的和諧與福祉（古代制禮

作樂之原則），強調愛國主義和英雄主義（奉獻精神和犧牲精神），強調情感（親情、友情、愛情等）生活和文藝追求等等。這一切都是在培養和強化人們的大我精神和族群意識，將族群的可持續發展與健康、和諧、幸福之存在，視爲遠高於自己個體之存在，強調衹有將個體融入族群，爲族群利益而奮鬥，才能突顯出個體存在之價值與意義，否則，個體將毫無意義地走過一生，白活一場。

第三，以德性爲核心的文明文化體系。德性（佛性、天性、道性）是對人的形而上屬性（終極屬性、生命屬性、超越屬性、圓滿屬性、先天屬性、真善美屬性）之簡稱。

各級文明體系之間的關係分爲兩類。一類是尖銳的對立關係：獸性文明極度抗拒和仇視人性文明和佛性文明，或人性文明極度抗拒和仇視獸性文明和佛性文明，或佛性文明極度抗拒和仇視獸性文明和人性文明。總之，是某一性文明抗拒和仇視另外兩性之文明，導致此級文明與另外兩級文明呈水火不容之勢，發展爲你死我活的鬥爭關係。另一類關係是兼容並包關係：雖然以獸性文明爲核心，但並不排斥人性文明和佛性文明，而是盡可能地同生共存或統攝其餘兩性文明；其它兩性文明亦復如是。

佛家文化緊扣佛性（真理、實相、般若）而建構其修學體系，對佛性抱持著最大程度的熱情和渴望，對待獸性（生物性）及建基於其上的文明文化系統的基本態度是厭惡的、打壓的、鄙視的、抗拒的、遠離的，對待人性及建基於其上的文明文化系統的基本態度是冷峻的、超然的、（如父母對待孩子犯錯式的）寬容的、忍耐的、極其保守地給予部分正面肯定的。

道家文化緊扣道性（玄覽、大美、逍遙）而建構其修學體系，對「道（心性）」抱持著最大程度的熱情和渴望，對待獸性（生物性）及建基於其上的文明文化系統的基本態度是漠視的、遠離的、不置可否的（模棱兩可的），對待人性及建基於其上的文明文化系統的基本態度是審美式的（中遠距離外的審視）、袖手旁觀式的（非干涉的）、隱士式的超然的（無可無不可的）。

儒家文化與佛道兩家一樣，緊扣德性（良知、天性、仁義）而建構其修學體系，對仁抱持著最大程度的熱情和渴望，對待獸性（生物性）及建基於其上的文明文化系統的基本態度是正面的、肯定的、接納的，同時也是嚴格限定和高度提防的，對待人性及建基於其上的文明文化系統的基本態度是正面的、肯定的、接納的、建設性的，將德性納入人性之中一并實現之，將德性視爲人性的高級階段，將人性視爲德性的初級階段。故於儒家，人性與德性並非兩物，實爲一事。只不過存在著初級與終極、前期與後期、幼芽與果實、膚淺與高深等等之別，但這些差異並非實質性差異，衹是量上和程度上的不同。

因爲於儒家，人性與德性並非兩物，實爲一事。故儒者以實現和彰顯人性的方式來實現和彰顯德性，復以實現和彰顯德性的方式來實現和彰顯人性，對人性和德性抱持著同等熱情和追求。如是，使得儒家發展出以人本主義和人文主義爲核心特色的文明體系，緊扣慘淡的現實人生和問題重重的社會而運思和立言，緊扣經世致用和如何更加優化事物而運思和立言。佛道兩家則發展出以佛性（道性）爲核心的以超人本主義和超人文主義爲特色的文明體系。超人本主義和超人文主義不等於反人本和反人文。反人本和反人文是對人本文化和人文文化抱持敵意和鄙視之態度，時刻伺機破壞之、打壓之、否定之；超人本與超人文則非如此，而是對其採取一種中遠距離的審美之態度、隱士式的超然之態度、置身事外的冷峻之態度、記者式的非干涉之態度、遊客式的到此一遊之態度。

“修道之谓教”，将教化往哪个方向上引导？将民众的身心言行往哪里调整？这是任何一个文明文化，自诞生之时起就要面临的根本问题之一，是必须给予正面回答的问题，也是后世修学之人在接受某一流派的文明文化体系时，需念兹在兹的问题。故曰：

道也者，不可须臾離也；可離，非道也。

無論就個人而言，還是就家國族群而言，人是文化性的存在，故人必須自覺地成爲文化人，接受文化的教育與引導。人之文化化、文明化、人性化、倫理化、思想化、文藝化等，統稱爲「學統」。在儒家看來，學統之傳承衹是人的使命之一，雖然十分重要而終身不渝，但比學統更重要的人生使命是傳承「道統」——彰顯心性，走上德化人生之路（人生的過程就是彰顯和踐行心性之過程，就是彰顯心性之中先天本有之自律道德於待人接物之過程）；在儒家看來，學統與道統相輔相成，互爲因果。以宋明儒者視之，學統屬於「聞見之知」，道統屬於「德性之知」或「良知」；以今之生命科學視之，學統屬於經驗智慧（感性與知性範疇，

人性範疇），道統屬於般若智慧（理性或曰性理範疇，佛性範疇）。「道也者，不可須臾離也；可離，非道也」之「道」，既指學統，也指道統。學統與道統於個人而言，或於家國而言，皆爲「不可須臾離也」，一刻不可離開，如水之於魚。魚若離開水，必死；人若離開道（學統與道統），必死。餘下的整部《中庸》皆在從不同角度來說明，作爲個體的我們，或作爲群體的我們，爲何是「道也者，不可須臾離也；可離，非道也」。

「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也；可離，非道也。」這是完整的一段，也是《中庸》之首段。古人著述有一共同特點，即開宗明義。古人著述喜把最重要、最核心的觀念與主張率先表達出來，好給餘下的全篇奠定基調和語境。《大學》如是，《心經》如是，《道德經》如是，《中庸》亦復如是，於開篇首句就給定了整部《中庸》的基調：

其一，「天命之謂性」指示著者孔伋先生寫作此書，是爲了進一步闡明其爺爺先聖孔子晚年之《易》學思想，對孔子晚年的《易》學著作及七十二上賢的《易》學思想進行了一次疏理與概括，在此基礎上對儒家以德爲本的心性觀作了進一步地深化與提煉，使其更加清晰明朗與系統化。

其二，開宗明義地指出，《中庸》是在心性這個本體層次上立言、講學和明道的，是對堯、舜、禹、湯、文、武上古以來一脈相承的「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」聖聖之間以心傳心的全面闡釋，特別是對此「十六字心傳」中的「道心」二字爲何意，進行全面開示。即《中庸》爲書，視角是自覺地選定以形而上的、先天本有的心性爲基調和立場。一部著作，立場和視角十分重要，決定著該書之底色與宗旨，也決定著該書中的每一句話、每一個概念，應如何去理解和詮釋。

是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。

「是故」是連接因與果的詞。「是故」之前是因爲，之後是所以。因爲之前的「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也；可離，非道也」，才引來之後的「君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」。

君子在古漢語裡有很多意思，最常用之義是指才德出眾之人，除此之外，君子還有「對統治者和貴族男性之通稱，常與『小人』或『野人』相對」「指地位高的人」「對師者的尊稱，猶言『先生』」「舊時妻子對丈夫之尊稱」等諸義。此處「君子」取其常用意，指才德出眾之人，也即聖賢之別名。

“戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻”可有二解。其一是将此句作“见闻之知”解，即作经验智慧来解释，其义则成为：因经验智慧是见闻之知，是累积型智慧，是“经一事，长一智”的智慧，如果我们闭目塞听，则经验智慧就会得不到积累，因而经验智慧也就无法成长，甚至有可能节节退化，终成白痴。对于一个好学之士而言，这是必须时时警惕的。其正确做法是，最大程度地拓展耳目之见闻，最大可能地经历各种各样的事情，好让自己的心智尽快地成熟起来，各类知识尽快地丰富起来。世界之大，事物之繁，与未知者相比已知者百万千万不及其一，我们不可止步，不可知足，需更加拓展耳目，敞开心胸，广纳博取，学而不厌，思而不倦，活到老学到老。对未知事物、对未知世界，永远保持着强烈的求知欲与好奇心。此名曰“戒慎”“恐惧”。

其二是將此句作「德性之知」解，其意則成爲：心性本有之自覺自明中即含有視聽嗅觸等功能，這些功能與心性自身等同——心性到哪裡，這些視聽嗅觸等功能即到哪裡，因爲心性與心性所含之視聽嗅觸等功能是同一物，永不存在絲毫分離。喪失心性本有之視聽嗅觸等功能，與喪失心性爲同義；反之，保持並成爲心性本有之視聽嗅觸等功能，與保持並成爲心性爲同義。「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」指一個德性良知的踐行者、一個志在實現德性人生之君子、一位以聖賢自肯之學者，需時時提振精神，時時保持覺知與自省，時時以心性諸內涵與屬性自居——時時彰顯心性之眼以視（類似西方基督教上帝式的檢視一切），時時彰顯心性之耳以聽（類似西方基督教上帝式的聽聞一切），鼻（嗅）、舌（嘗）、身（觸）、意（思維）等，亦復如是。《尚書・泰誓》中的「天視自我民視，天聽自我民聽」亦含有「以上帝的方式視聽一切」之意。華夏上古文化和儒家習慣性地稱「以上帝的方式視聽一切」爲「天視」「天聽」，除此之外，還有「天刑」「天德」「天怒」「天則」等等，皆爲同一義理。若喪失了「天視」「天聽」，即喪失了「天性（天命之謂性）」，天性者，道之別名也。「道也者，不可須臾離也；可離，非道也。」心性（道）即生命。心性（道）

之外無生命，生命之外無心性（道）。故失道即是失德，失德即是喪失生命，即是喪失圓滿覺醒與終極解脫，即是喪失真善美，此事體大，當然需時時「戒慎（謹慎）」，需時時「恐懼」。若喪失「戒慎」與「恐懼」，必成麻木不仁、無心無肝之輩，此爲儒者最爲痛恨而又無奈之人，儒家斥之爲「小人」或「痹夫」。

聞見之知（經驗智慧）屬於廣度的、數量的、橫向的、現象化的知識，德性之知（先驗智慧）屬於深度的、性質的、縱貫的、本體化的知識。若問是將「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」作聞見之知來解讀呢，還是將之作爲德性之知來解讀呢？依儒家既重學統又重道統、既重聞見之知（經驗智慧）又重德性之知（先驗智慧）之傳統，理應同取二者爲妥。

莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。

「見」與「現」通假。整句可有二解。其一是以經驗智慧解之，意思是：無論是讀書解義，還是日常待人接物，均需於細節隱密處用心留意，體會洞察事物細微處，包括對自己起心動念的幽冥深處，需時刻警覺提撕，懇切反省，所謂「靈魂深處鬧革命」者是也。無論是做人，還是做事，還是爲學，還是涵養品德，在在處處皆是細節決定成敗，「故君子慎其獨也」——哪怕於獨處之時，同樣不可昏亂放逸，需時時對外保持著敏銳與覺知，對內保持著清醒與反省。現引介牟宗三[1]先生著作摘錄，以助我等進一步昌明「君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也」之意。

千古聖賢，遺風猶存

——憶恩師熊十力先生

牟宗三

編者按：在牟宗三的學思生涯中，有一師一友，與他相契最深，對他影響最大。他說過一句言之鑿鑿的肺腑之言：生我者父母，教我者熊師，知我者君毅兄也。牟先生之得遇熊十力先生是其生命中一件大事，牟先生之眼中的熊先生是千古以來的一個真生命。本文據牟先生的回憶整理而成。

獅吼塵凡，始見真人

在大學三年級的時候（民國廿一年，那時我廿四歲），有一冬天晚上，我到鄧高鏡先生家裡去，他說我給你一部書看。拿出來，乃是《新唯識論》。署款爲「黃崗熊十力造」。這署款，在一般說來，是很奇特的，因爲普通沒有這樣。我當時就很震動。拿回宿舍，我一晚上把它看完了。開頭幾章，語句是佛經體，又是接觸的佛學問題，我不懂。後面漸漸成爲魏晉諸子的文章，看起來比較順適了。我感覺到一股清新俊逸之氣，文章義理俱美極了。當然這祇是我匆匆讀過後的一霎之感，其內容的原委，非我當時所能知。第二天晚上，我即把這書送還，並問這人是誰。他說我們明天下午即約他在中央公園喫茶，你也可以去，我給你介紹。

第二天下午，我準時而到。林宰平先生、湯用彤先生、李證剛先生俱在座。不一會看見一位鬍鬚飄飄，面帶病容，頭戴瓜皮帽，好像一位走方郎中，在寒氣瑟縮中，剛解完小手走進來，那便是熊先生。他那時身體不好，常有病。他們在那裡閑談，我在旁邊吃瓜子，也不甚注意他們談些什麼。忽然聽見他老先生把桌子一拍，很嚴肅地叫了起來：「當今之世，講晚周諸子，祇有我熊某能講，其餘都是混扯。」在座諸位先生呵呵一笑，我當時耳目一振，心中想到，這先生的是不凡，直恁地不客氣，兇猛得很。我便注意起來，見他眼睛也瞪起來了，目光清而且銳，前額飽滿，口方大，顴骨端正，笑聲震屋宇，直從丹田發。清氣、奇氣、秀氣、逸氣，爽朗坦白。不無聊，能挑破沉悶。直對著那紛紛攘攘，卑陋塵凡，作獅子吼。

我們在學校中，個個自命不凡，實則憧憧往來，昏沉無覺，實無所知。一般名流教授隨風氣，趨時勢，

[1] 牟宗三（1909—1995 年）：字離中，生於山東省棲霞縣牟家疃，1927 年考入北京大學預科，1929 年升入哲學系，並於 1933 年畢業，1949 年往台灣，1960 年往香港，先後在香港大學、香港中文大學新亞研究所任哲學教授及導師，退休後，定居台北。哲學家、哲學史家，現代新儒家的重要代表人物之一。牟宗三畢生致力於弘揚民族文化，爲中國文化的現代化與世界化作出了巨大貢獻。其許多著作被譯成英、韓、德等文字。主要著作有《智的直覺與中國哲學》《心體與性體》（上中下全三冊）、《中國哲學十九講》《佛性與般若》《才性與玄理》《圓善論》等二十八部，另有《康德的道德哲學》《康德純粹理性之批判》《康德判斷力之批判》等三部譯作。其哲學成就代表了中國傳統哲學在現代發展的新水平，其影響力是世界性的。英國劍橋大學出版社於 1995 年出版的《劍橋哲學詞典》譽之爲「當代新儒家他那一代中最富原創性與影響力的哲學家」。

恭維青年，笑面相迎。以爲學人標格直如此耳。今見熊先生，正不復爾，顯然凸現出一鮮明之顏色，反照出那些名流教授皆是卑陋庸俗，始知人間尚有更高者、更大者。我在這裡始見了一個真人，始嗅到了學問與生命的意味。反觀平日心思所存祇是些浮薄雜亂矜誇邀譽之知解，全說不上是學問。真性情、真生命，都還沒有透出來，祇是在昏沉的習氣中滾。我當時好像直從熊先生的獅子吼裡得到了一個當頭棒喝，使我的眼睛心思在浮泛的向外追逐中迴光返照，照到了自己的「現實」之何所是，停滯在何層面。這是打落到「存在的」領域中之開始機緣。此後我常往晤熊先生。

突破昏沉，契悟良知

熊十力先生有一次說道，你不要以爲自己懂得了，實則差得遠。說到懂，談何容易。這話也對我是一棒喝。因爲在北大的氣氛中，學生方面從來沒有能聽到這種教訓的，教授方面也從沒有肯說這種話的，也不能說，也不敢說。這也是一個很顯明的對照。我由此得知學問是有其深度的發展的，我有了一個未企及或不能企及須待努力向上企及的前途。我以前沒有這感覺，以爲都可在我的意識涵蓋中，我祇是未接觸而已，一接觸未有不可企及者，我祇是在平面的廣度的涉獵追逐中。我現在有了一個超越而永待向上企及的前途。這是個深度發展的問題，時時有個超越前景在那裡，時時也使我返照到自己的生命現實之限度與層面。故我雖不輕易許可人，然亦知艱難與甘苦。我不許可人，因爲我知道一般人的心思停在何層面上。這是一下子可以對照出來的。

一般人祇是停在平面的、廣度的涉獵追逐的層面上。他們也知道學問無限，也知道自己有所不能，有所不知，但他們的這個知道祇是屬於故實的、材料的、經驗的、知識的。這種知道實在不能說「前途」的，所以他們都是無所謂的，他們的有所謂祇是炫博鬥富。他們不承認有德性、義理之學問，他們也不知道人格價值是有層級的。他們也知道，但他們所知的，祇是某人有多少考據知識，學問有多博，這和某人有錢，某人有權有位，是一樣，都是外在的、量的、平面的。所以他們可以看不起聖人，可以詆詆程朱陸王。這種卑陋無知、庸俗浮薄，實在是一種墮落。這癥結，我知道得很清楚。因爲他們始終未感覺到有深度發展的問題，他們祇是廣度的增加或減少。祇有德性義理的學問才有深度的發展。他們不承認這種學問，所以他們沒有深度發展的感覺。他們的生命永遠是乾枯的、僵化的，外在化於材料中而吊在半空裡，他們永不會落在「存在的」現實上，所以他們也永不會正視現實，只藏在他們那教授的幹殼中以自鳴清高。實則是全無器識，全不知學問爲何物。

有一次，馮友蘭往訪熊先生於二道橋。那時馮氏《中國哲學史》已出版。熊先生和他談這談那，並隨時指點說：「這當然是你所不贊同的。」最後又提到「你說良知是個假定。這怎麼可以說是假定？良知是真真實實的，而且是個呈現，這須要直下自覺，直下肯定。」馮氏木然，不置可否。這表示：你只講你的，我還是自有一套。良知是真實，是呈現，這在當時，是從所未聞的。這霹靂一聲，直是振聾發聵，把人的覺悟提陞到宋明儒者的層次。然而馮氏，依舊聾依舊聵。這表示那些僵化了的教授的心思只停在經驗層上、知識層上，只認經驗的爲真實，只認理智所能推比的爲真實。這一層真實形成一個界線，過此以往，便都是假定，便都是虛幻。

人們祇是在昏沉的習氣中滾，是無法契悟良知的。心思在昏沉的習氣中，以感覺經驗來膠著他的昏沉，以理智推比來固定他的習氣。自胡適以來一般名流學者，只停在這層次上。大家亦只處在這層次上，來衡量學問之高低。實則無所謂高低，祇有多少。實則亦不只自胡氏以來，自明亡後，滿清三百年以來，皆然。滔滔者天下皆是，人們的心思不復知有「向上一機」。由熊先生的霹靂一聲，直復活了中國的學脈。由「良知之爲假定」，即可知馮氏的哲學史（其它不必說）全部不相應。他後來堅持他那「不相應」，造撰而爲《新理學》。良知由假定轉而爲泯滅，於以見他那一切知識學問全成爲黏牙嚼舌之工具，毫無靈魂可言。

不俗生命，感懷千古

熊先生的智慧方向，要從熊先生一生的哲學思考活動來瞭解。熊先生這個人沒有別的嗜好，從三四十歲開始到八十多歲撒手，一生念茲在茲，全幅生命都用在這個地方。任何人到他那裡去，年青人、學生去更好，

即使是社會一般人到他那裡去，他總是和你談，談什麼呢？談「道」！教你做人，教你做學問，他全幅的生命就在這裡。「談道」是老名詞，用新說法是：「談形而上學」「談哲學」。

照我們平常的想法，可與言而不言與不可與言而言，都謂之失言，但這是一般人的世故，熊先生沒有這種世故。所以我常有一種感覺，我們一般人都有無聊的時候，什麼叫無聊呢？照梁任公的解釋說：兩個人相見，沒話講，就說「今天天氣很好！哈哈！」這就是無聊，叫做「俗」。我本人也未能免俗，人都有無聊的時候，也沒有一個人天天講大道理，但我回想和熊先生接近的那些時候，發現熊先生是很少無聊的。他和人見面，不管你是什麼人，不管你懂不懂，可與言，不可與言，俱與之言，所言都是大道理，這就了不起，有生命的光采。這就可以免除無聊，此之謂「不俗」。人想要不俗是很難的，當年陸象山就說韓愈很俗，要像二程這樣才「庶幾可以免俗」，程明道程伊川是一代儒宗，在陸象山看來，也不過「庶幾可以免俗」，可見免俗之難。所以熊先生的生命性格能免俗於無聊，其難能是可斷言的。

此外，我還可以提供一些觀點來幫助大家瞭解熊先生：

首先，我們不能說熊先生是一個「文明人」或「文化人」。熊先生當然是一個大哲學家、大思想家，智慧那麼高，但我們不能說他是文化人或文明人。比照文化人文明人而說，熊先生的生命帶有「原始氣」「野人氣」。

另一方面，我們不能夠拿一個普通的學人或教授來看熊先生。照事實上講，熊先生雖然在北大教過書，但祇是一個特約講師的名義，一個禮拜只上兩個鐘頭課，而且在家裡講，他是不上課堂的。我說這些話，是要幫助各位瞭解熊先生的學問、智慧，不能以普通的教授、學人來衡量。他的智慧、才氣是從其原始氣野人氣直接發出來的，不是文明人文化人或一般學者教授沾沾自喜賣弄浮誇者所能想望、所能瞭解的。

這種生命雖然在平常人看來非常特別，但特別而又不特別，其實他是直接通於中國歷史四五千年的文化大流，而與歷代聖賢相呼應，他的歷史文化意識之強無人能比。孔子就是歷史文化意識很強的一個人。儒家這套學問首先必須有強烈的歷史文化意識才能瞭解。

因爲熊先生歷史文化意識強，所以他一生最佩服王船山。王船山文化意識最強。熊先生對任何思想家都有微詞，唯獨對船山沒有微詞，甚至提到王船山的時候總是稱「衡陽之聖」。熊先生從他的原始氣野人氣的曠達生命直接契入於夏商周所傳下來的文化大流。夏商周遠嗎？諸位祇要一看王船山的書，馬上就可體會到夏商周雖然隔了幾千年，但在王船山看來就好像在眼前一樣。這叫做生命的感應、生命的上下通流。你有這樣的感應，才能發出根源的智慧來。熊先生有這樣的根源智慧，所以才能繼這個大流而開創他的哲學智慧，而寫成《新唯識論》《原儒》《體用論》《明心篇》《乾坤衍》那些書。所以假如現在的人要想瞭解中國這一套傳統，首先要問一問我們自己有沒有這種感應，所謂「存在的感應」。

中華民族發展到現在是很可悲的，滿清三百年，然後辛亥革命，到現在，炎黃子孫的生命被隔斷了，通不上去了，被一些莫名其妙的外來的東西把我們的生命弄得橫撐豎架、七分八裂，所以才有這個大劫難。這個大劫難並非偶然。我們今天要恢覆文化的生命力，首先須將這些葛藤清除掉，使生命往上通，通了，才能接上傳統，也才能瞭解熊先生那一套學問——瞭解到他的智慧，原來是有歷史文化的大生命做他的背景的。

他不是時代的文明人文化人，不是沾沾自喜的學者教授，他的背後有歷史文化意識在通流，他是文化意識宇宙的支柱，根源智慧的開發者。

三者具備，慧命開啟

熊先生在《尊聞錄》中常提到人要有知識，要能思辨，要有感觸。熊先生雖不是學究，但是他有知識，他重視知識，也不輕忽思辨。沒有知識就犯了枵腹空洞的毛病，不能適應時代；思辨力不夠，對時代的衝激，就不能識大體，沒有恰當的反應力。比如日本人明治維新以應付時代，並沒有全部洋化，也不必把他們的傳統全部去掉，中國人從民初以來的現代化運動爲什麼一定要打倒中國文化，要廢除祭孔呢？孔子也沒有妨害你現代化呀！這叫做不識大體，是因爲讀書人失掉了思辨的能力。所以熊先生深有感觸。熊先生不是博士，也不是專家，更不懂洋文，但他不輕忽知識，他有深刻的思辨能力。中國人近來思辨能力完全喪失，只停留在表面的發自本能的世俗的聰明，世俗的聰明是沒有用的。熊先生見了年輕人一定勸他好好多念一些書，多

知道一些科學、哲學的知識，訓練自己的思辨能力。

熊先生最常引用王船山的話說：「害莫大於浮淺」。這是對時代風氣感慨獨深的話。中國從清末一直到今天七八十年，一般知識分子就是浮淺，若不浮淺，爲什麼會挖自己的根？……世俗的名流大體都浮淺，而浮淺的代表就是胡適之先生，但是他有聰明，他也會寫文章，他的文章一清如水，如小溪流。可見那水一定很淺。風氣既然習於浮淺，所以任何新奇的花樣都能迷惑中國人……中國人的學問傳統思辨能力喪失了，一般人沒有定常之體，生命沒有安頓處，天下遑遑，如狂如癡，民族就要受災殃。對這樣的時代，你有感觸沒有？

所以除了學問和思辨外，人還要有感觸，熊先生說：「人不可無感觸，感觸大者爲大人，感觸小者爲小人，毫無感觸的人就是禽獸。」說這話是很痛切的。他又說：「曠觀千古，感觸最大者莫過於孔子與釋迦」。這是拿釋迦牟尼佛來做陪襯，其實就是講孔子。知識、思辨、感觸，這三者備就可以發智慧，可以瞭解熊先生的學問，也可以和中國歷史文化有存在的感應，上下五千年而與天地同流。

熊師那原始生命之光輝與風姿，家國天下族類之感之強烈，實開吾生命之源而永有所嚮往而不至退墮之重大緣由。吾於此實體會了慧命之相續。熊師之生命實即一有光輝之慧命。當今之世，唯彼一人能直通黃帝堯舜以來之大生命而不隔。此大生命是民族生命與文化生命之合一。他是直頂著華族文化生命之觀念方向所開闢的人生宇宙之本源而抒發其義理與情感。他的學問直下是人生的，同時也是宇宙的。

雖然牟宗三先生在《千古聖賢，遺風猶存》一文中多處提到「德性」「向上一機」「大生命」「慧命」「與天地同流」等道統範疇的概念，但熊先生和牟先生師徒二人究屬儒家學統之傳承人，並非道統之傳承者。他們當然知曉有聖聖傳心之道統，惜無傳承爾。宗三於其巨著《心體與性體》「自序」開首曰：

王龍溪[1]有言：悟道有解悟，有證悟，有徹悟。今且未及言悟道，姑就宋、明六百年中彼體道諸大儒所留之語言文字視作一期學術，先客觀瞭解之，亦是欲窺此學者之一助。

瞭解有感性之瞭解，有知性之瞭解，有理性之瞭解。彷彿一二，望文生義，曰感性之瞭解。意義釐清而確定之，曰知性之瞭解。會而通之，得其系統之原委，曰理性之瞭解。

荀子曰：「倫類不通，仁義不一，不足謂善學。學也者固學一之也。」又曰：「全之盡之，然後學者也。君子知夫不全不粹之不足以爲美也，故誦數以貫之，思索以通之，爲其人以處之。」「全之盡之」即通過知性之瞭解而至理性之瞭解也。

此處宗三先生引王龍溪之言「解悟」與「證悟」，由是可知宗三先生及其師十力先生是深知「解悟（學統）」與「證悟（道統）」之別，並明言「今且未及言悟道」而隻言解悟之學統。以今語衡之，解悟之學統相類於生命哲學體系，證悟之道統相類於生命修行（踐行與實證）體系。生命修證體系屬於內聖範疇，生命哲學體系屬於外王範疇。《中庸》是儒家生命修證體系（內聖之道）最有代表性的著作。

正如中唐時期的韓愈所言，華夏上古文明裡的「十六字心傳」是「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。」（韓愈《原道》）

「北宋五子」[2]出，華夏道統中興，聖學一時大盛。南宋後儒家道統再次失傳，至明代中期有王陽明出世，於貴州龍場大悟生死而明白心性，這是陽明在無道統明師之傳承下孤明獨發，自覺自證，與釋迦牟尼於菩提樹下無師自悟同義。惜乎陽明獨悟之後，其門下弟子與再傳弟子膠著於名相術語，良知之教（聖學心傳、道統正脈）再次中斷，直至於今。故熊牟師徒所傳者，僅儒家或曰拓展開言之——華夏文明數千年來之學統

[1] 王畿（1498—1583 年）：字汝中，號龍溪，浙江山陰（今紹興）人。年輕時豪邁不羈。明朝嘉靖二年（1523 年），因試禮部進士不第，返鄉受業於王守仁（陽明先生，1472—1529 年）。嘉靖五年會試中武，未參加廷試，協助王守仁指導後學，時有「教授師」之稱，爲王守仁最賞識的弟子之一。七年赴京殿試，途中聞王守仁卒，奔赴信料理喪事，服心喪三年。嘉靖十三年中進士，官至南京兵部主事，曾任南京武選郎中之職，因其學術思想爲當時首輔夏言所惡而被黜。罷官後，來往江、浙、閩、越等地講學四十餘年。所到之處，聽者雲集，年過八十仍周遊不倦。認爲良知是當下現成，不假功夫修整。知識與良知有別，知識不是良知，但在良知的作用下可以變爲良知。認爲「心、意、知、物祇是一事，若悟得心是無善無惡之心，則意、知、物俱是無善無惡」。主張從先天心體上立根，自稱這是先天之學。認爲「良知一點虛明〔本覺（引者注）〕，便是入聖之機，時時保住此一點虛明，不爲旦晝梏亡，便是致知」。黃宗羲認爲其學說近於釋老，使王守仁之學漸失其傳。其著述和談話，後人收輯爲《王龍溪先生全集》計二十二卷。（引者注）

[2] 周敦頤、程顥、程頤、邵雍、張載，北宋初期中興儒學的五位代表人物，開宋明儒學之先河，被世人稱爲「北宋五子」。

耳，其於堯舜而來「十六字心傳」之道統並無傳承與修證，內聖之學路絕人稀，久矣。

儒者認爲，主體世界（個人、人類及六道眾生）由「氣」構成。氣聚成形，氣散爲風（如風般消散、消失）。人之身心皆由「氣」化生（凝聚）而來，名曰「秉氣而生」。所秉之氣有清濁之別，故生而不同：所秉清淨之氣者爲聖賢（大人），混濁之氣者爲庶民（小人）。但所秉之氣（先天條件）不是決定人生的唯一標準，還有後天人爲之努力和學習，同樣是改變命運最主要之原因，是故儒者力倡「讀書（知行合一）改變氣質」「踐行道德（德行）改變氣質」。客體世界（外在的物理世界、生存環境）同樣是氣化而來。

人與物、主與客、身與心、依報世界與正報世界，在儒者看來皆「氣」所化生。那麼，「氣」又從何而來？儒家明確言之：氣由道生。道者，心性之別名也。氣由道生即氣由心性化生而來。氣由心性化生，意爲氣乃心性之所含，氣乃心性之內涵。以現代語言表述，即萬物之形態、結構、作用、壽命等皆氣之功能，氣復爲心性內涵諸功能與屬性之表現。故氣生萬物是爲表，道（心性）生萬物是爲里。心性未呈現之時曰本體（形而上），心性已呈現之時曰宇宙（形而下）。

「莫見乎隱，莫顯乎微」一句，除了可作聞見之知（經驗智慧）解，還可作德性之知（先驗智慧）解：「隱」與「微」者，指心性未呈現之狀態，即心性之潛存、潛在狀態；「見（現）」與「顯」者，指心性已呈現之狀態，即心性之彰顯、顯現狀態。

道（心性）是創造之源，是一切之創造者。創造之確義即心性之由潛態轉變爲顯態。《中庸》後文有「可以讚天地之化育，則可以與天地參矣」。「參」者，叁也；「與天地參」者，將自己與天地并列爲叁，意爲將自己同化於天地之中，參與到天地之創生、創造中去（成爲如上帝那樣的創造者）。「莫見乎隱，莫顯乎微」與《中庸》後文中的「可以讚天地之化育，則可以與天地參矣」爲同義。因爲心性即理性、心性內涵諸般法則與絕對自律，故與心性相融，與心性化爲一體，即是與心性之法則與自律化爲一體。既然與心性之法則與自律化爲一體，當然也就不存在人前一套人後一套、表面一套背後一套、外表一套內心一套了，「故君子慎其獨也」：君子即使在無人獨居之時，也不會放逸散亂，也不會如宗三先生所言的「人們衹是在昏沉的習氣中滾，是無法契悟良知的。心思在昏沉的習氣中，以感覺經驗來膠著他的昏沉，以理智推比來固定他的習氣」。

喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。

「中」者，內也，微也，潛也，本也，體也，道也，心性也。「喜怒哀樂」是情緒。情緒源自三性——獸性（生物性）、人性與德性。情緒自身是中性的，或曰可善可惡、可好可壞的，視其發自何處、爲何而發及發之結果而定性。若情緒發自獸性（生物性），此情之性質必是自私的、攻擊性的、惡意的、偏執的、破壞性的；若情緒發自人性，多數時候其性質是公正的、親切的、溫柔的、友善的、真誠的；若情緒發自德性（道心、良知），此情之性質必是創造性的、大愛的（大慈大悲的）、清淨而無我的、無私而無爲的、無執而自覺的、理性而自律的。

因《中庸》開宗明義地告訴我們，她是一部闡述心性天道之著作，故而此處所言之「喜怒哀樂」必指發自心性之情，非指源於獸性之情。千百年來，儒佛道各家之徒，於剛入門之際，幾乎皆有一個共同觀點，以爲聖賢們都是些無情之人，類乎機械或草木。這是對聖賢極大之誤解。聖賢不僅是有情之眾生，其情無一不偉岸盛大，真誠惻怛（dá），難以窮盡，所謂「地獄不空，誓不成佛」者是，所謂「風聲雨聲讀書聲聲聲入耳，家事國事天下事事事關心」者是，所謂「衙齋臥聽蕭蕭竹，疑是民間疾苦聲。些小吾曹州縣吏，一枝一葉總關情」[1]者是，所謂「人不可無感觸，感觸大者爲大人，感觸小者爲小人，毫無感觸的人就是禽獸」及「曠觀千古，感觸最大者莫過於孔子與釋迦」者是也，豈可以機械草木比擬聖賢大愛大情者乎？淺學小識之徒，妄自菲薄，怎知聖賢之性情與境界！

因小人在濃烈而厚重的習氣裡滾，其情感無一不是源於自我與私心，大人（聖賢）則不同，「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，

[1] 出自清代鄭燮的《濰縣署中畫竹呈年伯包大中丞括・墨竹圖題詩》。鄭燮（1693—1765 年）：字克柔，號理庵，又號板橋，人稱板橋先生，江蘇興化人，祖籍蘇州，清朝學者、書畫家，「揚州八怪」代表人物。乾隆元年（1736 年）進士，官至山東范縣、濰縣縣令，政績顯著。後客居揚州，以賣畫爲生。鄭板橋一生只畫蘭、竹、石，自稱「四時不謝之蘭，百節長青之竹，萬古不敗之石，千秋不變之人」。其詩書畫，世稱「三絕」，是清代比較有代表性的文人畫家。

而況於人乎？況於鬼神乎？」（《周易・乾卦・文言》）故大人能做到「君子坦蕩蕩」。其「坦蕩蕩」者，意爲當喜則喜，當怒則怒，當哀則哀，當樂則樂，無絲毫刻意與造作，這就是「發而皆中節，謂之和」。

「發而皆中節，謂之和」之「中（zhòng）」者，正中目標，擊中靶心之義，即「當喜則喜，當怒則怒，當哀則哀，當樂則樂」之「嗑」義。「中節」者，若合符節之義。「和」者，一任心性道心大化流行也，全然地活出心性之內涵與屬性裡的無我、無爲、無執，徹底地彰顯出心性之自在、自律、自由、自發、自然、自覺諸義者也。

《論語・裡仁》云：「唯仁者能好（hào）人，能惡（wù）人。」「仁者」，聖賢之別名也。先師孔子說：唯有聖賢這樣的人，才可以臧否、褒貶、批評其他人。因爲「聖人常無心（無我、無爲），以百姓（他人或眾人）心爲心」。聖人「當喜則喜」，故可讚賞之、肯定之；「當怒則怒」，故可批評之、否定之。

所有佛陀皆具足「三十二大丈夫相」和「八十隨形好」。其「八十隨形好」中的第七十五好是「諸佛等觀諸有情類，讚善毀惡而無愛憎」。佛陀並不是一味地「讚善」，同時也要「毀惡」，恰如孔聖不是一味地「好人」，同時也「惡人」一樣。但孔聖和釋迦等聖賢，在「好人」「惡人」之過程中，皆是「讚善毀惡而無愛憎」：無偏袒，無私心，無自我，無將迎，全然爲大化流行之境界——當喜則喜，當怒則怒，當哀則哀，當樂則樂。

中也者，天下之大本也

「天下」的字面意思是「天空之下」或「天籠罩之處」，延伸之義爲「世界」或曰「宇宙」，在佛家曰「娑婆世界」或曰「眾生依正世界」，以現代哲學衡之，即「現象世界」是也，以《周易》言之，「形而上者謂之道，形而下者謂之器[1]」。「天下」者，即「形而下者」，即有形有相有限有界之「器界」。在儒家，道（宋明儒者曰「理」或「性理」）生氣，氣生器，器顯理：心性顯化出氣（能量和功能），氣聚成器（具體的一個個事物，也包括人與其它生物），「顯理爲器」即通過器來「彰顯心性之內涵與屬性」。器（氣）是心性的形而下之具象存在，心性是器（氣）的形而上之抽像存在。器（氣）與心性本爲一體，非是二物，唯一不同在於：一者是潛在存在，一者是顯在存在。

愚者視器界一切事物爲實有之物，全理皆物；智者視器界一切事物爲抽像之理，全物皆理。在愚者眼裡，一切都是實實在在的事物；在智者眼裡，無有一物存在，一切皆是心性之展開與彰顯，一切皆是心性之豐富內涵與屬性，一切皆是心性之真善美，再無其它。

「公都子問曰：『鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也？』孟子曰：『從其大體爲大人，從其小體爲小人。』（公都子繼續問）曰：『鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？』（孟子復答）曰：『耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也。此爲大人而已矣。』」（《孟子・告子上》）愚者眼中衹有實實在在的事物，那是因爲他們「耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣」，不知向上之機，不知迴光返照（超越式反省）。智者（仁者，聖賢，君子，大人）不同，他們深知「心之官則思」：知道時時警覺，時時提振精神，時時迴光返照。「思則得之」之「思」，爲超越義，反省義，提振義，覺醒義。一旦覺知生起，一旦超越感官與物蔽，立即「思則得之」。所得者何也？得心性也，得道也，得德性良知也，得覺醒解脫也，得真善美也，實現終極關懷也；也即佛家所言之得涅槃也，得般若智慧也，得三身（四身）五智也；也即道家所言之得真人也，得成僊也，得逍遙也，得至人也，得玄覽（般若）大智也。但「不思則不得也」。爲何「思（超越式反省，儒家曰『提撕』或『良知』）則得之，不思則不得也」？因爲這是「此天之所與我者」也：這是「天（道、心性）」賦予我的，也即《中庸》的「天命之謂性」。爲什麼「思則得之，不思則不得也」？此處沒有「爲什麼」，這就是心性，心性就是這樣的。「就是這樣的」就是這樣的，故不存在「爲什麼會是這樣，而不是那樣（如此這般而不是如彼那般）」之說。簡而言之，愚者眼裡皆是實在的事物，智者眼裡「本來無一物」，滿眼皆是心性，皆是心性無窮之內涵與諸種之屬性，皆是真善美，皆是心性之法則與義理。愚者曰「物外無心（道、良知）」，象山、陽明曰「心外無物」。

「中」者，內也，潛也，本也，體也，形而上也，心性之在其自己也。「天下」者，外也，顯也，末也，

[1] 語出《周易・系辭上傳》，全句爲：「是故形而上者謂之道，形而下者謂之器。化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而錯之天下之民謂之事業。」

象也，形而下也，器（氣）也，心性之離其自己也。但天下之「外」是心性（中）之外，是心性（中）之顯、之末、之象、之形而下、之離其自己。外、顯、末、象等皆爲心性（中），無一非心性（中），故「中也者，天下之大本也」。「本」者，體也，根也，基也，源也，主也。「大本」即大體也，即正源也，即真主也。「天下之大本」即天下之大體，是故孟子曰「從其大體爲大人，從其小體爲小人」，此猶如佛言：證悟心性者爲佛菩薩，未證悟者爲凡夫。

和也者，天下之達道也

此是工夫論和境界論。儒家所言之「工夫」，即佛家所言之「修行」，即道家所言之「修煉」，亦即現代生命科學裡所言之「生命實踐」或曰「生命體證」再或曰「（將心性之內涵與屬性和聖賢之教導）從身心裡活出來」。工夫論即境界論。工夫（修行）之高低即境界之高低，工夫偏於主體（主觀）而言，境界偏於客體（客觀）而言。在「和」之境界，聖賢們不見事物和實體世界，於身心內外，只見心性，特別是心性內涵之自律道德。在儒者眼裡，道德秩序就是宇宙秩序，反之亦然，宇宙秩序即道德秩序。道德（德性）之外無宇宙，宇宙之外無道德（德性）。道德自本體論角度言之，曰心性（德性），曰中，曰大本，曰道，曰天，等等；自宇宙論角度言之，曰乾坤，曰五行，曰八卦，等等；自工夫論（境界論，體用論）言之，曰庸，曰和，曰化，曰踐行，曰知行合一，曰（大化）流行，曰默而識之，曰（孔顏之）樂，曰（神奇之）神，曰聖，曰大人，曰道心，曰寂感（「易」無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下），等等。

「和」者，大人（聖賢）本有之境界也；天地流行之化境也；即「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」之義也；即「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」之義也；即「率性之謂道」之率性也；即「吾心即宇宙，宇宙即吾心」之義也。「和」即工夫即本體，即本體即工夫，即心性即境界，即境界即心性。「和也者，天下之達道也」，整句可理解爲：達到了「和」的境界，就達到了「道」的境界，因爲「和」即是「道」，「道」即是「和」。「道」是心性之形式（外相），「和」是心性之內容（特性）。

「和」者，與佛家所言「不二法門」完全同義。「不二」者，超越而含攝相對之雙方之義也，交通和圓融相對之雙方之義也。佛言「不二」，儒言「中」「和」或「中庸」，其義一也。

佛家有一部在中國文化歷史中影響深遠的經典，名曰《維摩詰所說經》[1]。經中有一品，名曰「入不二法門品」，爲該經的核心內容之一。於吾另一部著作《光明大圓滿——阿底瑜伽之見修行果》第一章「何謂大圓滿」中，吾對「入不二法門品」進行了逐字逐句之註疏，現摘引部分段落如下：

在現象世界（佛家名之「世間」或「俗諦」）中，生命和萬物皆爲相對存在。相對存在即爲二元存在或曰多元存在。二元存在又是多元存在的最主要存在方式。二元性又名相對性、兩極性、對立性、矛盾性等，如高與低、美與丑、善與惡、男與女、白與黑、前與後、正與反等，任一事物皆由無數個二元相對所構成。在本體世界（佛家名之「出世間」或「真諦」）中，一切屬性與內涵皆爲絕對存在，諸屬性與內涵在絕對存在中混而爲一。故在本體世界中，「諸屬性」與「諸內涵」祇是爲了表述之方便，實則無「諸」之謂：混而爲一故，超越二元故。此超越二元謂之「不二」。凡有相對，即有矛盾和制約。相對之雙方時刻製約著對方，於是種種束縛與枷鎖便隨之而來。超越二元即超越相對，超越相對即超越種種由矛盾和制約帶來的束縛而獲解脫。解脫之門佛家謂之「法門」。任何形式的超越二元，皆爲獲得解脫之門徑。佛家之根本旨趣，即在獲得生命本有之大圓滿，亦即獲得生命本有之大解脫。欲得究竟解脫，必須超越一切相對，亦即超越一切二元。故「不二法門」即解脫之法門，即究竟覺醒（圓覺）之法門，亦即證悟大圓滿之法門。《維摩經》此處討論的「入不二法門」即在開示如何獲得圓覺之法門，也即在開示如何證悟大圓滿之法門。

維摩詰菩薩是印度西元前六世紀與釋迦牟尼佛同時代示現在家長老相的一位大菩薩，但他不是釋迦佛的弟子。《大寶積經・不動如來品》《阿閦佛國經》及《維摩詰經》等記載，維摩詰大士是東方妙喜佛國的教主不動如來（又名阿閦佛）的上首弟子，爲了協助娑婆世界（意爲充滿各種痛苦與缺憾而不圓滿的世界）教主釋迦牟尼佛教導此間剛強難化之眾生，自東方妙喜佛國專程而來，化身爲維摩詰菩薩。《維摩詰經》即維

[1] 《維摩詰所說經》又名《不可思議解脫經》《淨名經》，簡稱《維摩經》或《維摩詰經》，姚秦鳩摩羅什譯，有三卷，十四品。維摩詰是毗耶離（吠舍離）城居士，十分富有，深通大乘佛法。通過他與文殊師利等人共論佛法，闡揚大乘般若性空的思想。其義旨爲「彈偏斥小」「嘆大褒圓」，批判一般佛弟子等所行和悟境的片面性，斥責歪曲佛道的絕對境界。

摩詰菩薩協助釋迦佛教化其弟子的言論集。爲了進一步教化釋迦牟尼佛眾弟子——菩薩和羅漢們，有一天維摩詰大士故意示現疾病，臥床不起，釋迦佛於是派遣眾弟子前往探視問候，由是在病榻之側誕生了一場佛法史乃至人類文明史上著名的討論——入不二法門。

爾時，維摩詰謂眾菩薩言：「諸仁者！云何菩薩入不二法門？各隨所樂說之。」

「爾時」：那個時候，具體說就是以大菩薩們爲主的釋迦佛眾弟子圍坐於維摩詰大士病床之時。「菩薩」：菩提薩埵之簡稱。菩提爲覺悟義，薩埵是眾生義，菩提薩埵（菩薩）即已經覺悟了的眾生之義。「佛陀」一詞也是指覺悟之凡夫，「菩薩」一詞也是指覺悟之凡夫，其差別在於：尚未獲得圓滿覺悟者，謂之菩薩；已經圓滿覺悟者，則謂之佛陀。這衹是一般性的解釋，依佛經所載，有些菩薩早已成佛，衹是爲了協助釋迦佛教化眾生，有意示現爲釋迦佛座下一名菩薩，目的是向其他入門尚淺的弟子以身示範，如何當好一名合格的佛弟子，如文殊菩薩、觀自在菩薩等。故在佛經中，菩薩一詞很多時候與佛陀一詞同等含義。「諸仁者！云何菩薩入不二法門」：各位大菩薩們，你們當初是怎樣悟入（證入）大圓滿之不二法門的呢？「各隨所樂說之」：請各位知無不盡，暢所欲言吧。

會中有菩薩名法自在，說言：「諸仁者！生滅爲二。法本不生，今則無滅，得此無生法忍，是爲入不二法門。」

首先起身匯報自己證悟大圓滿不二法門的是法自在菩薩。在現象世界中，包括人類在內的萬物時刻處於生生滅滅之中，遷流不止。佛陀在《妙法蓮華經》中說，佛惟以一大事因緣出現於世，謂之「開佛知見，示佛知見，悟佛知見，入佛知見」。向眾生敞開佛陀所證悟之大圓滿境，謂之「開佛知見」；以種種教化和比喻向眾生指示佛陀所證悟之大圓滿境，謂之「示佛知見」；廣傳八萬四千法門令眾生通過修學而逐步領會佛陀所證悟之大圓滿境，謂之「悟佛知見」；最後皆令眾生證入大圓滿境而成佛，謂之「入佛知見」。由一名初學者直至成佛之全過程，佛陀將其概括爲四大階段：聞、思、修、證。首先是增廣見聞：通過愈來愈全面地見聞到佛陀之三十二大丈夫相和八十隨行好，以及佛陀如海之智慧教導與種種利益眾生之聖行事業，由是而知生命最高境界之所在，由是而知人生終極歸宿之所是，於是堅定信念，發大宏願，歸心向佛。此爲入門階段，以感性爲主，其對應的是「開佛知見」。其次是深思熟慮：發心向佛後即開始廣泛學習和深入思考佛陀的種種教導，努力消化之，由是漸漸地建立起正知正見系統，對生命的真相（大圓滿）之諸屬性與內涵及如何抵達（證悟）之各類修學法門等，漸漸地有了系統而清晰的理解。此爲成長階段，以知性爲主，其對應的是「示佛知見」。再次是精進修行：將所建立起來的正知正見逐步落實到身心與言行之中，活出來，身體力行之，知行合一之。此爲成熟階段，以理性爲主，其對應的是「悟佛知見」。最後是圓滿實證：將生命本有之諸屬性與內涵無餘地彰顯於身心內外一切之中，亦即將大圓滿透徹地體現出來，打成一片，融爲一體。此爲圓滿階段，以無我任運爲主，其對應的是「入佛知見」。

佛陀經過開、示、悟、入，將佛境（大圓滿）無餘地昭示給眾生，眾生通過聞、思、修、證，無餘地回歸生命本有之大圓滿而成佛，以此完成一件「大事因緣」——了生脫死！從生死之幻相和束縛中解脫出來，證入生命本有之絕對之境。絕對即自在，自在即永恆，永恆即不生不死，不生不死即涅槃。此即「法自在菩薩」一名之寓意。了生脫死是佛家的最終歸趣，也是所有眾生最重要之事，在世上所有事物中，無有比超越生死或曰了生脫死爲更大者，故佛陀曰：諸佛唯以一大事因緣而出現於世，通過開、示、悟、入而令眾生了生脫死，入無餘涅槃而滅度之，亦即入大圓滿而滅度之。

「生滅爲二」：生滅爲二元，爲相對，凡有二元與相對即爲現象世界。「法本不生，今則無滅」：法在佛家有廣狹二義。狹義之「法」，指佛菩薩的一切言傳身教；廣義之「法」，泛指現象世界（世間，俗諦）和本體世界（出世間，真諦）一切屬性與法則。此處之「法」特指生命本有（大圓滿）之諸屬性與內涵。因本體世界即絕對世界，絕對世界即永恆世界，永恆世界即無生無滅（死）之世界，故曰「法本不生，今則無滅」。「得此無生法忍，是爲入不二法門」：一旦超越生死，即證入大圓滿之境。於此大圓滿之境中，實現無生法忍。「無生法忍」簡稱「無生忍」，乃「無生無滅法忍」之略稱。「忍」者，如如不動義，不退不墮義，不爲諸幻相所惑義。儒家《大學》曰：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」佛家之「忍」，若取其狹義，即儒家《大學》之「止」；若取其廣義，則包括止、定、靜、安、

慮、得全部次第與含義在內。證入本體生命之大圓滿者，超越生死及一切因二元而有之衝突與束縛，不再爲一切衝突與束縛所困擾，不再有任何退墮，不再爲諸幻相所惑，故曰「得此無生法忍，是爲入不二法門。」

德守菩薩曰：「我、我所爲二。因有我故，便有我所，若無有我，則無我所，是爲入不二法門。」

「我」全稱爲「自我」，即頑固（執著）地認同自己身心內部有一個主宰一切的主人，並認此主人爲「我」。依佛法視之，此「自我」有三層來源。最淺層者來自於社會和文化。在人類的文明文化中，大量地充斥著認同與強化自我的思想與學說。在這些觀念與風氣的影響下，人們漸漸地建立和認同自己有一個內在的主宰者之理念，認此爲「我」，並將生活與人生中的一切意義與價值皆建立和依附於此「我」之上，錯誤地認爲有此「我」則爲活，失此「我」則名死，將生死與自我之得失，等同爲一。

在資本主義興起的近幾百年來，追求所謂的個性解放成爲一個全球化的風潮。強化個性或突出個體的過程，實則是強化自我的過程。這裡所謂的「個性」，正是佛家所說的「自我」。在這種思潮影響之下，近當代的人們比歷史上任何一個時代，其自我更爲強大而堅固，其我執（對自我持久的迷戀與執著）也最爲深重。故近當代社會思潮和文化風氣，有一個肯定、強化乃至膜拜自我的傾向，有一個不斷自我化的趨勢。換言之，這是一個不斷背離佛法（特別是大圓滿法）、遠離生命覺醒與圓滿解脫的文化，或曰是一個充滿著不斷世俗（墮落）化思潮的時代，佛家稱這樣的時代爲「末法時代」，簡稱「末世」。

「自我」在西方心理學中，被稱爲人格中心或精神中心。西方心理學對心理健康和行爲正確的定義是追求和獲得自我的完整性或統一性，並以此作爲心理疾病之恢復與臨床治療的唯一依據與最終參照。也就是說，西方心理學是以認同和強化自我爲終極目標的學科。在心理學覆蓋全球的今天，自我穿上了心理學這一「科學」的外衣，堂而皇之地登上了「真理的殿堂」。在西方文化（特別是西方科技）掌握著全球性話語霸權的當今，橫跨自然科學與人文文化的當代心理學的諸多基本觀點，同樣擁有了相當程度的話語霸權。追求自我、鼓吹個性、解放感官等，借助此話語霸權之勢，絢爛地登上了歷史舞台，成爲了我們這個時代的最強音，成爲了我們這個時代影響最廣泛、最持久的時尚。但佛陀在《圓覺經》中明確地開示我們，西方心理學中一再強調的所謂「自我」，無非是「妄認四大爲自身相，六塵緣影爲自心相」。「自我」從本質上講，如夢中之人，如病目空花，是不存在的，是一個看上去很真實的幻相，是精神中的一個持續的幻影。此「自我」之來源，謂之「外源」。

除社會思潮和文化風氣之外，「自我」更深一層的來源是前世，名之曰「俱生我執」，即自胎兒開始，我們就具有了對「我」的迷戀與執著，因來自於前世之習氣和種子之使然。自我及對自我的迷戀與執著不以此身之死爲終點，死後，此自我離開肉身，以中陰身（靈魂）的形式存在一段時間（一般而言是四十九天以內）後，在其自身之業力（內在的驅動力或曰慣性力）牽引下投胎轉世爲下一生。在下一生中，在貫穿住胎、出生、成長及老死的全過程中，來自前生的對自我的迷戀與執著，一刻未停地發揮著作用。佛家稱此來自前生的對自我的迷戀與執著爲「俱生我執」。此「自我」之來源，謂之「內源」。

「自我」最深一層之來源，來自「根本無明」。在大圓滿中，即在生命本體中，有一個重要屬性是自覺性。自覺性即般若智慧，簡稱「般若」或「本覺」。人類存在著兩種性質迥異的智慧——般若智慧和經驗智慧：般若智慧爲生命本有，故又名「自然智」「先天智」「根本智」「出世間智」等；經驗智慧是出生以後，由長期學習和技能訓練而來，故又名「後天智」「世間智」「俗智」「相對智」等。因所依之智慧不同，所呈現之世界與發現之真理亦隨之不同：透過般若智慧所呈現出來的世界是存在之世界，清淨之世界，生命（主體）之世界，本體之世界，圓滿之世界，無我、無執、無爲之世界，自在、自由、自律、自足、自覺之世界，絕對之世界，光明之世界，無限之世界，理性之世界與直覺之世界（般若的直接覺知，簡稱「智慧之直覺」，此直覺屬於形而上之般若智慧。另一種直覺是感官或感性的直接覺知，簡稱爲「感性之直覺」，此直覺屬於形而下之經驗智慧）；透過經驗智慧所呈現出來的世界是有質礙的形構之世界，顛倒錯亂之世界，物理（客體）之世界，現象之世界，娑婆（缺憾）之世界，自我、執著、造作之世界，他在、束縛、他律、無明之世界，二元相對之世界，愚癡與黑暗之世界，有限之世界，感性與知性之世界。此「自我」之來源，謂之「根源」。

般若智慧是直覺（直接覺知覺察）的智慧。在般若智慧中，由於消弭和超越了事物的主客、二元與相對，

因而無需任何中間環節，事物諸屬性與內涵（法則與規律）直接呈現給清淨之意識（生命），猶如意識了知其自己那樣了知一切事物的屬性與內涵。在此境中，般若即意識，意識即生命，此三者，名稱不同，其義一也。

經驗智慧是後天纍積型智慧，是實然的感官（感性）和邏輯（知性）的智慧。這種智慧祇有感官（感性）直覺，而無超越的理性（理性即佛性，儒家謂之德性，基督謂之神性）直覺，故經驗智慧無法直接呈現事物諸屬性與內涵，它必須借助感官、邏輯和工具（如各類科技儀器等），方可認知事物，故屬於有限直覺。而理性（般若之別名）直覺屬於無限直覺。

两种不同的智慧所發現之真理（真实之理，事物的真相）也不相同：般若智慧發現的是主体之真理、生命之真理、存在之真理、绝对之真理、解脱之真理、圆满之真理、形而上之真理等；经验智慧發現的是客体之真理、物体的形构之真理、缘起的现象之真理、二元相对之真理、他在（束缚）之真理、不圆满之真理、形而下之真理等[1]。

一旦失去般若智慧，即意味著從本體世界退墮到現象世界，從生命（主體）世界退墮到物質（客體）世界，從絕對世界退墮到相對世界，從無我和無爲的世界退墮到自我和機械的世界，從解脫與圓滿的世界退墮到束縛與缺憾的世界……總之，即退墮到無明的世界，簡言之，即自佛境退墮到凡夫境，由佛陀退墮爲凡夫。

雖然以儒佛道爲代表的東方文化一致肯定，凡夫或曰眾生是退墮而來的，是從生命本有的大圓滿之境中墮落而來的，但整個東方文化乃至整個人類已有之文明，都沒有正面解釋爲什麼我們會從本有的大圓滿之境中，忽然生起無明（愚癡），生起顛倒，從無我中生起自我，從自明中生起無明，而退墮爲一名凡夫或曰眾生。不僅佛家沒有給出正面解釋，儒家、道家以及整個東方文化，全部沒有給出正面而確切的解釋。由此問題又引申出一個問題：我們經過勤奮地修學而成佛（證入大圓滿）後，會不會再次忽然生起無明（愚癡）、生起顛倒，而退墮爲凡夫呢？這個問題當年弟子們也問過佛陀，但佛陀的回答非常肯定：斷然不會。凡夫成佛之後，將永遠是佛，不會於某一天忽然又成了凡夫。佛陀給了一個比喻：猶如一塊含金之礦石，當人們將金子從礦石中提煉出來後，這塊金子將永遠不會再變成那塊礦石了。也就是說，含金之礦石可以變成金子（即凡夫可以成佛），但金子永遠不可能變爲礦石（成佛後則永遠不再變爲凡夫）。問題是：既然這一次成佛後永難變成凡夫，那爲何上一次我們卻由一個佛變成了凡夫（也即由佛境退墮到凡夫境中）呢？因此，佛陀給出的這個含金礦石提煉爲純金的比喻，並沒有解決此問題，這個問題依然存在。

「自我」來源於社會文化（外源）、俱生我執（內源）和忽爾無明（根源），此三者皆爲顛倒幻妄，故就本質言之，所謂的「自我」是一個徹頭徹尾的虛幻之物。「我所」：因有自我故，隨之而起者，即我之所有——這個思想是我的，這個觀念是我的，這個感受是我的，這個身體是我的，這件衣服是我的，這個名聲是我的，這個家族是我的，等等，這些全部屬於「我（之）所（有）」。「因有我故，便有我所。若無有我，則無我所」：一切「我所」皆緣於「我」而存在，若「我」不存，何來「我所」？故「我所」不是問題，「我」纔是一切執著與迷惘之本、無明之源。超越「我」與「我所」，便是無我之境，即是大圓滿之境，「是爲入不二法門」。這是德守菩薩向大眾報告其修學心得：因切實證悟了大圓滿之空性（超越性、無我性、無爲性、無執性）而獲得究竟覺醒與解脫，成爲了一名大菩薩。

不眴菩薩曰：「受、不受爲二。若法不受，則不可得，以不可得，故無取無捨，無作無行，是爲入不二法門。」

「眴（xuàn）」古文同「眩」，眼花繚亂之義，延伸爲迷幻術、變戲法等。「不眴」意爲不受一切顛倒迷亂所惑。「受」是接受義，延伸爲對所受之教導的貪戀與執著。凡夫皆妄執「自我」，落入我執之網罟中不能自拔；學者和修行人則妄執「法我」，落入法執之網罟中不能自拔。「法」者，此處取其廣義，泛指一切思想學說、行業技術、門派體系等。「法我」者，即妄認如此等等之法爲我而執著之。「自我」即小我。一般之人，若欲化除和超越小我，必須接受一些智者賢達的教導，在這些高尚思想的熏染與哺育下，人格和心胸漸漸地挺立起來，恢廓起來，超越一己之私，以眾人爲己，以事業爲己，以學統爲己，以民族天下爲己

[1] 參見拙作《〈瑜伽經〉直解》（中央編譯出版社，2017 年）、《直指生命的真相》（現代出版社，2017 年）、《到彼岸賞月——〈金剛經〉的智慧》（五洲出版社，2017 年）等著作的相關章節。

等。此之曰「大我」或「法我」。但心智成長至此，生命境界至此，遠遠不夠。因爲此時仍有「我」在（大我也是我，乃小我之放大與延伸），仍有強烈而微妙之我執。因爲某個主張或思想之不同，爭論到你死我活的程度，這樣的事，在歷史上不是時常發生嗎？自古以來，源自宗教信仰、文明文化、民風習俗、門派學統等差異而引發的個人、團體、國家之間的種種衝突和冷熱戰爭還少嗎？爲什麼會有這類事件發生？因爲大家都有強烈而微妙的「法我」在，因爲我們還在牢牢地執著於「法我」之故。有「我」在，即有我相，有我相，即有人相，即有眾生相和壽者相。種種之相皆爲執著之相，皆爲顛倒之相，皆爲無明之相，亦皆爲束縛之相。

「法我」即「大我」，其介於「自我」與「無我」之間。追求和執著法我者，可以成爲某一行業的專家學者，可以成爲某一行業的成功者，如文學家、企業家、政治家、藝術家、宗教家、科學家等。但這些世間專家學者，無論其功業如何偉大、成就如何非凡，在佛家看來，仍然是凡夫俗子，不得解脫，未獲究竟。何以故？法執未消故。

法執有六大過失：

1.若執著於某個思想、學說、事業和團體等，有執著必生顛倒、偏頗、瞋恚，以致一葉障目。禪宗謂之「泥於文辭，死於句下」或「依經解義，三世佛冤」。

2.若執著於某個思想、學說、事業和團體等，其執著必然導致異化與扭曲被執著者，給被執著者帶來種種傷害。

3.法執必然導致執著者故步自封，作繭自縛，難有進一步的成長和超越。

4.法執必然導致小我或大我的不斷強化。我等於無明，無我則無無明。

5.法執必然導致各種分化（二元或多元化）和各種對立，致使執著者與被執著对象越來越支離化、碎片化與複雜化。此與大圓滿之絕對與一元正相悖反，而不是相應與相順。

6.法執必然導致膚淺與短視。所有思想學說和文化體系之基礎皆由名詞與概念所構成，而名詞概念有其巨大的局限性與多解釋性，以及因時間、空間的轉移而帶來的生疏與隔閡等，此即孔子所言之「書不盡言，言不盡意」是也。名詞概念和思想學說祇是標月之指，並非明月自身。本應得月而忘指、得意而忘言，若生法執，則必顛倒爲得指而忘月。如是，膠固日重，膚淺日盛，剛愎自用，終成冥頑不化之人。

「受、不受爲二」：既然法執有如此多之嚴重過失，那我們不要法了行不行呢？拒絕法就是拒絕一切歷史、文明和世間百業，那人類將立即退墮到與動物禽獸無異——祇是生物式地活著，祇是本能地活著，始終被封限於自私小我之中，與覺醒解脫永遠絕緣。不二法門（大圓滿）的根本屬性之一是無我，無我不僅需要切實地超越動物化、本能化、感性化、情緒化之自我（小我、私我），同時也需要切實地超越文明化、知性化、社會化、歷史化、邏輯化之法我（大我）。

「須菩提，汝勿謂如來作是念：『我當有所說法。』莫作是念。何以故？若人言『如來有所說法』，即爲謗佛，不能解我所說故。須菩提，說法者，無法可說，是名說法。」（《金剛經・非說所說分》）

「無有定法，如來可說。何以故？如來所說法，皆不可取。」（《金剛經・無得無說分》）

爲何如來（佛陀之別名）如此反覆地重申？其目的皆在於化除和超越法執——此處之法執，不僅指佛陀之種種教化，還延伸而爲整個佛家思想與學說，復延伸而爲人類所有聖賢之教化與思想。

「不受」爲小我，「受」爲大我，以此分而爲二。「若法不受，則不可得」：此處之「不受」與「受、不受爲二」之「不受」詞雖相同，其義相反。「受、不受爲二」之「不受」意爲執著（法執），「若法不受，則不可得」之「不受」意爲不執著（超越法執）。此處文意清晰，但措詞不當，易生誤解，乃古代佛經翻譯家之過失。「以不可得」：因大圓滿本性爲無我、無執、無爲，故證入大圓滿者，祇是回家，祇是發現曾經失去的東西，祇是獲得本有之寶藏，故無所謂得不得。「故無取無捨」：此爲大圓滿見。大圓滿見是超越一切見，是無見之見——既不否定各家（包括佛家内部之各学派）任何见地与观点，也不认同各家任何见地与观点。大圆满之无见之见有两大殊胜之处：一是此无见之见可以彻底化除和超越法执，于当下证入究竟解脱；二是此无见之见可以让各家思想和学说，自发地、自然地、自觉地各归其位，如如呈现——既如其所是地呈現出各自之優點與特色，也如其所是地呈現出各自之不足與偏失。對一個學派、一家思想之執著程度，與對這個學派、這家思想的異化程度是成正比關係的。異化程度越深，越不能如實了知。欲如實了知，最佳之方

式是超越法執，安處於無生法忍之中，即安處於大圓滿無見之見之中，各家思想必然各歸其位，如如呈現——既如其所是地呈現出各自之優點與特色，也如其所是地呈現出各自之不足與偏失。「無作無行」：此是開示大圓滿之修行竅訣——無修而修，無行而行。其意爲將大圓滿之見落實貫穿於身心內外一切之中，亦即將大圓滿之無我、無爲、無執等諸屬性，落實貫穿於身心內外一切之中。此爲大圓滿修行之不共竅訣，「是爲入不二法門」。

德頂菩薩曰：「垢、淨爲二。見垢實性，則無淨相，順於滅相，是爲入不二法門。」

佛菩薩的名字皆有其哲學和修行上的含義，能給我們很多啟示，也往往反映出這個佛菩薩所依的修行法門。德頂菩薩，意爲此菩薩之道德很高尚，已達極致，故名「德頂」。

大圓滿之絕對性、無限性、空性（超越性、無我性、無爲性、無執性）、自在性、自足性等，統名曰「性」；其自由性、自覺性、自明性、自律性等，統名曰「心」。心性不僅是佛家之核心概念，也爲儒道等整個印度文明和中國文明之最核心概念。故以儒佛道爲代表的東方文化皆以心性爲本，皆爲心性之學。在當代，我們又將心性稱爲「生命」。故心性學即生命學。以此視之，凡心性之學皆爲生命科學。但「心」「性」二字本不可分，在本體中，心即性，性即心。說心說性，祇是爲了言語表述之方便而設，並非指心外還有一個性，或性外還有一個心。心性同一，心性本一。自表述之方便而言，形式爲性，內容爲心；靜者爲性，動者爲心。

大圓滿之自覺性，又名般若智慧。般若之功能在於破幻顯真——發現和破除因自我所導致的種種異化與虛假，並恆時守護自性——堅守大圓滿之諸屬性與內涵而不失。自律性表現在現象界之物理方面，則名之爲宇宙（萬物）之法則與規律；自律性表現在現象界之人類社會方面，則名之爲道德倫理。東方文化各流派皆肯定，宇宙法則與萬物規律，社會倫理與個人道德，這幾者之間是同源同根，同體相應，通而爲一。簡言之，道德秩序即宇宙秩序，宇宙秩序即道德秩序。自大圓滿視之，一切事物一切存在無非是其自覺性之如如呈現與次第展開，或曰具體化，此名之爲「真」；一切事物一切存在無非是其自律性之如如呈現與次第展開，或曰具體化，此名之爲「善」；一切事物一切存在無非是其自明性之如如呈現與次第展開，或曰具體化，此名之爲「美」。天下沒有事物，一切皆是大圓滿內涵之真善美之如如呈現與次第展開，或曰具體化。

真善美也祇是爲了言語表述之方便而設，實則三者同一，一體三面，於大圓滿之中同化爲一。是故，自真視之，一切皆真——真外無物，物外無真；自善視之，一切皆善——善外無物，物外無善；自美視之，一切皆美——美外無物，物外無美。

儘管大圓滿之中，真善美混同一體、通而爲一，曰真、曰善、曰美，只爲言語表述方便，別無意義，但落實到具體學派中，其側重點還是有所不同的：佛家以求真爲修學之本，將善與美從屬於真，以真統攝善、美；道家以求美爲修學之本，將善與真從屬於美，以美統攝善、真；儒家以求善爲修學之本，將美與真從屬於善，以善統攝美、真。並非說佛家只求真而無視善美，祇是側重點不同。儒道兩家亦復如是。

因佛家之本在于破迷开悟、破幻显真，故其于美、善两方面不甚着力，只将其统摄于真之中，作为真之附翼，处于真之从属地位，以隐形身份存在。以是之故，佛家始终未建起如儒家那样严整完备的道德体系与伦理体系，也没有建起如道家那样严整完备的审美体系与艺术体系，却建起了一个无比庞大庄严的智慧体系与觉醒体系。

「垢、淨爲二」：在真之垢則爲假，在善之垢則爲惡，在美之垢則爲丑。世上本無假惡醜，真之異化名爲假，善之異化名爲惡，美之異化名爲丑。一旦這些異化恢復其本來面目，名爲淨。此時世上則無假惡醜之名，更無其實。

「見垢實性，則無淨相」：言道德必落實於現實生活中，必落實於人性中，方爲實德實善。道德需化體爲用、化源爲流，體現於人倫日用之間，體現於三綱五常之間，方可落實之。此時之道德，方爲實德；此時之善，方爲實善。故儒家納超越之佛性入具象之人性之中，以人性統攝佛性，以人性消化和體現佛性，如此方能於人倫日用間具體地體現道德（善）。佛家志在解脫，納人性入佛性，以佛性統攝人性，以佛性消化和體現人性。如此在佛家，人性及建立於人性之上的道德人倫則被取消了、超越了、掛空了。如此可很好地挺立和突出智慧主體，但無法挺立和突出道德主體。故於佛家，道德倫理始終是消極的、被動的、虛擬的、去人性化（趨佛性化）的、去日用化的和從屬化的，不似儒家，其道德倫理始終是積極的、主動的、實際的、

去佛性化（趨人性化）的、日用化的和主體化的。這幾大傾向在德頂菩薩的這句開示中體現得最爲明顯——「見垢實性，則無淨相」。這是將道德問題作智慧問題來處理，換言之，這是將道德問題納入智慧問題來處理。如此處理，則道德問題就會被轉換爲智慧問題，而道德問題也將無法作爲一個獨立問題而存在。站在儒家角度，或道德倫理自身來看，這是一個原則性的錯誤，是要堅決反對的。如若站在佛家角度，或般若智慧與生命解脫自身來看，這是非常有必要的，乃其自身體系與文化性格之使然。

自佛家角度看，以中國之儒家和印度之印度教（在佛陀時代則稱之爲婆羅門教）爲代表的，以道德倫理爲立學之本的學派，如無超越層（本體層）的通透和觀照，則其所倡之道德倫理必生執著與膠固，以此修習者易成冥頑不化之徒，比起普通人來更加麻煩。（實則儒家有著完備的超越層以觀照之，故可最大限度地避免此類可能。此問題若展開討論，恐陷繁雜，此從略。）

儒家有君子儒與小人儒之別。君子儒者，徹上徹下，回歸心性，鳶飛魚躍，生機盎然，從心所欲不逾矩。小人儒者則不然，糾纏章句，機械教條，食古不化，人天相隔。小人儒者極易滋生道德潔癖：以有德者自居，習慣性地站在道德和正義的一方抨擊他人，打壓異己，否定對手。此問題在印度尤其突出。

貫穿整個印度歷史的社會等級制度是四種姓（Varna）制：最高種姓者爲婆羅門（Brahman），由宗教家（祭司和僧侶）、學者、修行者、詩人等文化人組成，他們是宗教、文化、修行與教育的壟斷者與傳承者；其次是剎帝利（Kshatriya），由武士、國王、邦主與各級官員等貴族組成，他們是世俗權力的掌控者與繼承者；再次是吠舍（Vaishya），由商人、手工業者和農民等有產階級組成；最底層者爲首陀羅（Shudra），由奴隸、罪犯、戰俘、孤寡等無產者組成。前兩者爲統治階層，佔人口比例約 30%左右；後兩者爲被統治階層，佔人口比例約 70%左右。

普遍而持久的種姓制度是印度教文化的一個特有現象。近四千年來，種姓制度在印度社會歷史中延續至今未曾變化。種姓制度得以延續數千年至今未曾變化的主要原因是：第一，通過宗教教義來維持。印度全民信奉的印度教及其前身——婆羅門教的教義中就有很多與種姓直接相關的內容，目的是通過宗教教義的方式，來解釋和確立種姓制度的神聖性與合理性：大梵天神從他的不同部位創造出不同種姓的人——從他最清淨的口部創造出婆羅門，從兩臂創造出剎帝利，從兩腿創造出吠舍，從雙足創造出首陀羅。本著上半身高貴，下半身低賤的原則，婆羅門最爲高貴，剎帝利次之，吠舍更次之，最爲低賤者是首陀羅，因爲他們自神的足底出生，就應該被前三大種姓永遠地踩在腳下。第二，通過「法」來維持。婆羅門爲每個種姓規定了不同的地位、權利、義務、社會職責與生活規範並將其稱之爲「法」，還編纂了許多典籍來論述這些「法」，其中最著名者是《摩奴法典》。該書作者「摩奴」自稱是創世神「生主」本人，印度教徒基本上也如此相信。《摩奴法典》中說爲了維護整個世界的秩序，偉大的光輝者（神）給從其不同部位創生的人（即不同種姓）派定了各自的「業（即職業和身份）」：把學習吠陀[1]和教授吠陀、祭祀和替他人祭祀、接受佈施等工作，指派給了婆羅門；把保護眾生、學習吠陀和抵禦敵人等工作，指派給了剎帝利；把畜牧、佈施、經商、放債和務農等工作，指派給了吠舍；那位神主只給首陀羅指派了一種業（工作）——心甘情願地侍候上述諸種姓。第三，通過婚姻來維持。三千五百年前自歐洲遷移而來的一支雅利安人入侵印度，成爲了此地的統治者和新的文明（史稱恆河文明，以區別於此前的印度河文明）的開創者，種姓制度自此開始形成和確立。自種姓制度確立以來，各種姓之間的通婚受到了非常嚴格的限制，對於偶爾衝破此禁忌者，所有人皆有權對相關者立即施以極刑——處死。至今，在印度習俗中，不同種姓之間的相愛和通婚仍然是社會中的第一禁忌。爲了使各種姓之間易於區分，他們還規定了專屬各自種姓的姓氏，這樣人們通過此人的姓氏，即知此人隸屬於哪個種姓（階級），不至誤判。

---

[1] 吠陀（Veda）：又譯爲韋達經、韋陀經等，是婆羅門教和現代的印度教最重要和最根本的經典。它是印度最古老的文獻材料，主要文體是讚美詩、祈禱文和咒語，是印度人世代口口相傳、長年累月結集而成的。「吠陀」是「知識」「啟示」的意思。「吠陀」用古梵文寫成，是印度宗教、哲學及文學之基礎。狹義上的吠陀是指「四吠陀」：⑴《梨俱吠陀》（Rgveda），又名《讚頌明論》；⑵《娑摩吠陀》（Sāmaveda），又名《歌詠明論》；⑶《夜柔吠陀》（Yajurveda），又名《祭祀明論》；⑷《阿闥婆吠陀》（Atharvaveda），又名《禳災明論》。四吠陀的前三種出現得更早，西元前常稱其爲「三吠陀」。《阿闥婆吠陀》晚出，與前三吠陀合稱四吠陀。廣義的吠陀除四吠陀外，還包括解釋四吠陀的《梵書》《森林書》《奧義書》《薄伽梵歌》，以及吠陀支，也稱明論支節錄，即六種與學習吠陀有關的輔助學科：⑴式叉論（語音學）；⑵闡陀論（音韻學）；⑶毗耶羯那論（語法學）；⑷尼祿多論（語源學）；⑸豎底沙論（天文學）；⑹劫波論（儀軌學）。這六種學科散見於吠陀文獻本身，也有專書論述。廣義的吠陀也被稱爲「吠陀文獻」。因婆羅門教傳承的即是吠陀文化體系，而吠陀文化體系即等於上古（佛陀出世之前）時期印度的文化之全部。故而，婆羅門教、吠陀文化、印度上古文明，此三者基本爲同義語。（原註）

在印度，婆羅門有著至高無上的精神、宗教和世俗諸領域之權威，他們自認爲是最高天神之子民和寵兒，生下來即有高貴而聖潔的靈魂，是道德與倫理的製定者與維護者。故他們從不與低賤的首陀羅同餐同坐、同語同行。當首陀羅等低下種姓者經過時，其影子從婆羅門身上掃過，此首陀羅就犯下了重罪：因爲他那「低賤而肮髒的」影子污染了婆羅門天生高貴而聖潔的靈魂！這名婆羅門須馬上舉行一個簡短的宗教儀式，并用聖水沐浴，以重新恢復高貴與聖潔。同時此首陀羅將受到嚴厲的刑罰，嚴重者則被處以死刑。在過去，當婆羅門經過時，首陀羅是需要趴在地上的，以免其「低賤而肮髒的」影子接觸到婆羅門。近當代的情況有所好轉，祇需在婆羅門經過時，首陀羅避讓到其影子接觸不到婆羅門的距離即可。這就是印度典型的道德潔癖癥者，其極端者，則爲宗教狂人或道德狂人。

佛陀及其弟子們堅決抵制四種姓制度，雖然佛陀本人出生於統治階層（剎帝利種姓），卻表現出對被壓迫階層極大的同情，自覺地站在種姓制的對立面，與種姓制進行著決不妥協的抗爭。德頂菩薩給出的這個開示，具有很強的針對性和現實意義。「見垢實性，則無淨相」：實性即真實本性，也即大圓滿（心性）所涵之諸屬性，此處特指大圓滿（心性）之空性（超越性、無我性、無爲性和無執性）。自大圓滿（心性）視之，一切皆大圓滿（心性）諸屬性與內涵之如如呈現與次第展開，換言之，即真善美之如如呈現與次第展開，故無有假惡醜存在；但自處於凡夫的顛倒幻妄、深陷於自我囚籠之中者視之，則滿眼是假惡醜，滿眼是毒化身心和障礙解脫的五毒——貪瞋癡慢疑，世界到處充滿了遺憾與痛苦，到處充滿了六道輪迴，到處充滿了生生死死。在大圓滿（心性）之境中因無有諸垢，當然也就無有所謂的清淨可言。因爲淨是相對於垢而言，既然無垢，何言清淨？故垢與淨在大圓滿（心性）之中一舉化除，雙雙超越——「見垢實性，則無淨相」。「順於滅相，是爲入不二法門」：「滅」之字面含義爲消滅，實義爲超越。順應著此超越，即可證入大圓滿之境，「是爲入不二法門」。

善宿菩薩曰：「是動、是念爲二。不動則無念，無念則無分別，通達此者，是爲入不二法門。」

「宿」指夜晚，延伸之義爲休息。「善宿」意爲善於休息。在佛家看來，眾生時時處於身心煎熬之中，被種種煩惱所逼，片刻無寧，如同熱鍋上的螞蟻。此身心不寧有四大來源：第一，來自社會和自然界之種種變遷與動盪；第二，來自身體的疾病和生物性的本能（如性慾、食慾）等；第三，來自精神中的情緒、思想、感受、意識形態以及五毒（貪瞋癡慢疑）等的衝突、制約與侵擾等；第四，來自俱生無明與根本無明。無明是一切煩惱之源，無明本身就是煩惱之意。有一分無明，就有一分煩惱，無無明方可無煩惱。無明又名「熱惱」：如熱鍋上的螞蟻般狂亂與煩惱。無明如狂風，故名「無明風」。在無明狂風吹動下，整個身心片刻無寧，時時處於浮躁與蠢動之中不能自已。佛曰：「狂性自歇，歇即菩提。」菩提即覺悟、覺醒之意。祇要這顆狂躁之心能停歇下來，眾生將立即證悟成佛。善宿菩薩就是自「狂性自歇，歇即菩提」入手，而成爲菩薩的，故其名曰「善宿」——成佛就是大休息、大解脫，從此不再爲無明狂風所驅動，不再爲內外熱惱所侵害，身心獲得了真正的清涼，獲得了徹底的放鬆（休息）。如同挑夫，抵達終點後放下重擔，仰天長嘯後四肢伸躺於地，其舒泰之狀如飲醍醐，難以言喻，這就是由放鬆和休息所帶來的暢快。但挑夫所得之暢快與成佛所得之極度快樂，有著天地之別，不可同日而語。佛陀將成佛（得解脫、證悟大圓滿），比喻爲得無上甘露，得無上妙味，其極樂之狀，惟飲者自知。

如何止息熱惱？如何化除無明？佛陀曰必須實踐「無漏三學（無漏指不可或缺之意）」：戒學、定學、慧學，簡稱戒定慧。佛家號稱八萬四千修學法門，皆可納入此三學中而無遺。戒學，全名爲戒律學，戒爲遮止，律爲開許。戒律用來指導人們如何有所爲、有所不爲。有所不爲者，戒也；有所爲者，律也。例如，不可偷盜，此爲戒也；修行者應慈悲爲懷、廣利眾生，此爲律也。定學，全名爲禪定學，又名寂止或靜慮（也寫作淨慮），通過禪定修習，以達止息內外熱惱，勘破種種虛幻之目的。慧學，又名般若學，爲覺醒與解脫之義。戒定慧三者之間有兩重關係：一者爲次第關係——因戒而得定，由定而發慧，次第展開；二者爲相即關係——戒即定，定即慧，此時戒定慧不是三個獨立事物，而是對同一事物之三個角度的不同表述。守戒即是定，無定則戒亦不存；爲何定得住，是因爲見得透、看得清，知所利害，明所行止，故而能堅守有所不爲，也能積極地開拓有所爲之，此乃智慧之力用也。故戒外無定，定外無慧，慧外無戒，戒定慧三位一體。

（此處刪削二千七百餘字）

「是動、是念爲二」：「動」指外動，泛指一切（包括身體在內的）外界活動；「念」指內動，泛指一切精神活動。凡夫情智散亂，沒有禪定，無法自控，時時被動於五官和外界之牽制，一旦外部有風吹草動，內在之精神與情緒必然隨之而動，受其牽引，不能自已。「不動則無念」：此「不動」並非指讓外界事物不再活動（事實上也是不可能的），而是不受外界之動所干擾和牽引，認清外界一切所動無非幻相。「不動」即不受外界幻相所惑，如此則可精神內守，神清氣定，將心智從外界幻相中解脫出來、獨立出來、超越出來。如此只得世間定，並非大圓滿屬性中本有之如如大定。

《六祖壇經》曰：「祖（禪宗第五代祖師弘忍大師）以袈裟遮圍，不令人見，爲說《金剛經》。至『應無所住而生其心』，慧能言下大悟『一切萬法，不離自性』。遂啟祖言：『何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法。』祖知悟本性，謂慧能曰：『不識本心，學法無益；若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。』」（《六祖壇經・行由品》）

中國禪宗第六代祖慧能大師在其師第五代祖弘忍大師開示下頓悟生命真相，證入大圓滿，脫口而出五個「何期自性」。「自性」又名心性，即大圓滿之別名。在生命本體之中，在大圓滿諸屬性與內涵之中，心性是什麼樣子的呢？

心性是「本自清淨」的：此清淨是絕對之清淨，非指與垢相對之淨，乃是超越一切淨垢相之絕對清淨。

心性是「本不生滅」的：心性超越一切現象與相對，故爲終極存在。終極存在一定是自在（不依他而在，乃依自而在）的。因爲自在，所以自生（自己生下自己，不由他物而生）。自生即無生，無生即自生。因爲無生，所以無滅。一切現象世界之生生滅滅皆爲本體無生無滅之異化與幻相。存在的真相是無生無滅，絕對永恆。佛陀名之爲「涅槃」——「涅」爲不生義，「槃」爲不滅義，故涅槃即不生不滅義，也即永恆、無限與絕對之義。

心性是「本自具足」的：心性或曰大圓滿「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」，一切皆爲其如如呈現（以佛菩薩境視之，一切皆是大圓滿的直接呈現；以凡夫境視之，一切皆是大圓滿被自我異化後的間接呈現）。「具足」即大圓滿之義。

心性是「本無動搖」的：此不動搖不是殭屍般地死在那裡，也不是木石般地無痛無癢，心性就是生命，生命意味著是活的，故此不動搖是指超越了一切現象之動靜相之後的絕對與無限，是超越了能所、主客之後的自在與自然。「本無動搖」就是如來大定，就是金剛大定，就是最高之無我、無爲、無執之大定。

心性是「能生萬法」的：「萬法」即現象世界之萬事萬物及其法則之義。站在佛菩薩境視之，一切皆是大圓滿諸屬性與內涵之真實呈現，如如而在，不生不滅，不垢不淨，不增不減，泯除一切相對與二元；站在凡夫境視之，則有生有滅。那麼這個生生滅滅的現象世界中的萬事萬物，自何處而來呢？是誰所生呢？由心性所生，自心性而來。故心性是能生，現象世界之萬事萬物是所生。但其能生與所生之間有一個無明或自我存在。無明或自我猶如一面哈哈鏡，經過此無明或自我之哈哈鏡後，一切都被異化和扭曲得面目全非。同時經過無明或自我浸潤後的萬事萬物，全部獲得了無明或自我的基因，故無明或自我是現象世界之基礎與根本。一旦無明或自我被化除與超越，眾生所見之現象世界當下就不復存在，而呈現出另一番完全不同的樣子——呈現出心性之本來面目。佛陀稱此心性之世界爲「佛國」或「淨土」，金剛乘（密宗）則稱其爲「壇城」。相對於眾生而言，此心性之世界，是不可思議的——思指思考、推理、謀劃，議指表述、形容、討論。不可思議是指此佛國（淨土、壇城、心性），因爲超越現象、超越相對、超越能所，故而超越一切思議，言語道斷，心行處滅（此「心」指凡夫之心、自我之心、業識之心）；不可思議是指行者需時刻提醒自己：一切思議皆爲標月之指，但手指非明月。

如此則超越外動與內念，而入心性之域，而入大圓滿之境。「無念則無分別」：既超越了外動，也超越了內心雜念，則進入無分別境。分別即二元，無分別境界即本體境界、一元世界、絕對與無限之世界。一旦於無分別境中強作分別，物我、能所、主客等必然出現，本體（心性）世界則異化爲現象世界，一元世界則異化爲二元（或多元）世界，自在世界則異化爲他在世界[1]，自足（圓滿）世界則異化爲缺憾（娑婆）世界……

不受外界所擾爲第一步，雙超內外爲第二步，「通達此者，是爲入不二法門」。

[1] 他在世界：依他而在之世界，亦即緣起與因果之現象世界。自在世界：依自而在之世界，亦即超越緣起與因果之本體世界。

善眼菩薩曰：「一相、無相爲二。若知一相即是無相，亦不取無相，入於平等，是爲入不二法門。」

「善眼」不可理解爲善良的眼睛，此「善」與善良無關，乃善於之善，爲能力之意。「眼」也與五官之一的眼睛無關，此「眼」意爲洞察、覺知、通達。「善眼」意爲非常善於覺知洞察，不爲表相、假相所迷。因此，「善眼」乃智慧之眼，心靈之眼，能力之眼，境界之眼。

「一相」全稱爲「有一個相」，即「有一個境界」之義。「相」在此處指境界。一個凡夫的意識在覺醒和成長昇華過程中，會有無以計數的境界出現。有一些境界出現在身體和外界——身體和外界出現種種變化和覺受，如身體上出現輕重、冷熱、疾病好轉、返老還童，甚至出現體香（有種淡淡的幽香），對周圍自然環境的適應能力大大提高（如不再怕冷怕熱、不再偏食）等變化和覺受，但更多的境界則出現在精神中。精神中的各種境界因爲比較抽像而難以描述，但自己很清楚都發生了哪些變化、有了哪些提陞，如理解力的提高，綜合能力的提高，感受能力的提高，洞察能力的提高，對真假、善惡、美丑甄別能力的提高，專注能力與忍耐能力的提高，心胸越來越擴大，人格越來越高尚，天堂、地獄或六道短暫地呈現在心境中等等，皆爲精神境界的昇華。對於修行者而言，特別容易陷入某一個比較好的境界中難以自拔，如修行到呼吸極爲細弱，心中清清淨淨時，就會產生一種無以言喻的快樂感與幸福感，此時少有人不貪戀此覺受而陷入此境界中止步不前。無論是沉溺於身體方面的某個覺受或境界，還是沉溺於精神方面的某個覺受或境界，皆屬法執，而且是很難對治和化除的法執。很多文化人（如學者、思想家、文學家、藝術家等）和修行者（無論哪一流派），一旦陷於某個覺受、某個境界中，往往一生都出不來，被困死於此覺受或境界中。

由此便突顯出明師的重要性。儘管佛陀是無上導師，孔子是萬世師表，聖賢們的教導無不體系完備、盡善盡美，但畢竟勢轉時移，與我們千古相隔。處於日益複雜的當今，我們所遭遇的問題百倍千倍於古人，以數千年前的經文來應對千變萬化的當下問題，顯然遠遠不夠。因而金剛乘（密宗）認爲，一位生活於當世之明師，遠比逝去的佛陀更重要。因爲生活於當下的明師深知我們此時的問題，而能給予我們最切合實際的指導與開示，這是任何古老的經典所不能取代的。

現代人對歷史留存下來的經書典籍等，統稱爲「文獻」。嚴格言之，這是錯誤的，因爲文是文，獻是獻。歷史留存下來的經書典籍等，只可稱「文」，不可稱「獻」。「獻」者，「現」也，意指精通和消化某些經典，且能通過整個生活與人生，將這些經典生動而具體地呈現出來（即活出來）的、此時依然活著的當世之人。如此之人即爲明師，即爲導師：意爲作爲某些經典之活的化身與活的載體之人。既有聖賢留存下來的完備經典體系——統稱爲「文」，又有精通此類經典之當世明師——「獻」，如此合而言之，曰「文獻」。文是歷史（逝去）之獻，獻是活著（當世）之文。對於人文學者而言，僅有文史或許可以，但對於修行者而言，特別是大圓滿修行者而言，僅有「文」——經書典籍是遠遠不夠的，必須還要有「獻」——擁有一位精於此道之明師，隨時給予初學者以指示和教導，如此方可不入歧途，不落種種境界與法執。

溺於某一境界而執之，謂之「一相」。至於「無相」，則有三解：極度消極，心如死灰，行屍走肉，如此身心一潭死水之狀態，當然無有任何境界可言，此爲「無相」之第一解；雖有種種身心境界出現，但一任自然，不迎不拒，好者不喜，惡者不憂，視而不見，處之泰然，此爲「無相」之第二解；凡夫知佛境（大圓滿境）中有一重要之特性——空性（超越性、無我性、無爲性、無執性、無限性等），心嚮往之而生渴慕，於心智之中勉強構畫出一個「空境」來而執著之，以爲此即究竟，此即大圓滿，此爲「無相」之第三解。

「若知一相即是無相」：上述「無相」三解，就實而言，亦爲「一相」，皆爲現象、假相，非爲實相、真相。在大圓滿看來，現象世界並非在本體世界之外，故現象是本體之現象；本體世界亦非在現象世界之外，故本體是現象之本體。佛家對此有兩個重要之比喻——水波喻與水冰喻：

假設一池水被狂風從底掀起，則整池之水皆化爲巨浪。此時我們可言：全波即水，全水即波；波外無水，水外無波；波即是水，水即是波。此爲「水波喻」。

假設一池水全部凍結成冰，此時我們可言：全冰是水，全水是冰；冰外無水，水外無冰；冰即是水，水即是冰。此爲「水冰喻」。

本體與現象如水波之喻，也如水冰之喻：如將本體比喻爲水，現象則爲波；如將本體比喻爲水，現象則爲冰。因水之外無波、冰，故本體之外無現象；因波、冰之外無水，故現象之外無本體。池水遇狂風方可全

體爲波，此「風」者，即無明也；池水遇大寒方可全體爲冰，此「寒」者，即自我與二元也。

「亦不取無相」：除上述「無相」三解外的無相，則爲真正之無相，即大圓滿本有之空相（即空性。此處之空相與空性，名稱不同，其義一也），亦即大圓滿屬性中之超越性、無我性、無爲性、無執性、無限性等。一相爲法執無疑，作爲一相之一部分的無相（三解），同樣爲法執。不僅一相（某一或好或壞之身心境界）不可執著貪戀，作爲一相之一部分的無相（三解）無相亦不可執著貪戀，因爲此「無相」衹是大圓滿之空相（空性）的模仿品，不是大圓滿真正的無相（空相）。故「亦不取無相」，即不認假爲真、執迷不悟。

「入於平等」：在漢傳佛經之開首，皆附有一首偈讚，傳說爲唐朝武則天所作。其偈曰：「無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇；我今見聞得受持，願解如來真實義。」如來講法（教導）有三大特點：高不知頂（無上）、深不見底（甚深）和不可思議（微妙）。「劫」爲極長之時間單位——如將一粒沙比喻爲一年，整個沙漠則爲一劫（大型沙漠爲大劫，中型沙漠爲中劫，小型沙漠爲小劫）。此偈釋義爲：如此高不知頂、深不見底，如此不可思議之佛法，對於我們福薄德淺之眾生而言，縱使經歷百千萬個大劫之久，也是難以相遇和聽聞的。我們今天能見聞並修學到如此博大精深之佛法，真的是太難得了，太稀有了，太珍貴了，還有什麼理由不勇猛精進地修學呢？故吾發誓要獲得如來之境、得圓滿之果，以報佛陀慈悲之德，以報佛陀教化之恩。

現在我們正在討論的這句「入於平等」就是極爲高深的「微妙法」，微妙到幾乎不知從何說起。當代人通常是從政治、人權、性別和法律等社會角度來理解「平等」這個概念，但此處的「平等」一詞是從生命學（生命哲學——見地，以及生命實踐學——修行）角度立言，其與社會科學所論之「平等」，相去甚遠。此處涉及徹底的大圓滿見——无见之见。透过大圆满无见之见，无明与自我本不存在，因本不存在故，无需刻意去化除无明而无明自化，无需超越自我而自我已解。因本无无明故，因本无自我故，一切巨浪当下恢复为池水，一切坚冰当下恢复为池水，现象世界万有一切当下恢复为本体世界。此时只有大圆满诸属性与内涵如如而在，再无其它；当下唯有佛国净土如如而在，再无其它。于此绝对之中，于此无限之中，一切存在于现象世界之高下、对错、净垢、贵贱、增减等诸分别相（参差相、不平等相）全部于大圆满境中自发地化除与超越。大圆满一词本身即暗含着大平等之义。反而视之，即使在众生的现象世界中，于种种参差不齐中也是有平等的，只不过在本体世界中，平等（即化除和超越了一切分别相）是以显性方式存在，在现象世界中，平等是以隐性方式存在——參差本身就是另一種意義上的平等，衹是這種平等不像在大圓滿境中那麼明顯與突出。例如，某人因勤奮而成了富人，某人因懶惰而成了窮人，表面上看，窮富懸殊而不平等，但細思之，如果因勤奮而貧窮，因懶惰而富貴，那纔叫不平等呢。故這種表面上的不平等，正好就是（現象世界）真正的平等。在本體世界，一切以無分別而爲平等；在現象世界，一切以參差而爲平等。究竟言之，這兩種平等（顯性平等與隱性平等，現象界平等與本體界平等）衹是語詞表述上的不同，其義一也。真正的平等，是超越了一切境界、一切有相和無相的平等，同時也是包涵著一切境界和分別相（參差相、不平等相）的平等。如此之平等方爲大圓滿之平等、究竟之平等，「是爲入不二法門」。以此開示而知，善眼菩薩果然洞察幾微，有著無上之智慧。……

《光明大圓滿——阿底瑜伽之見修行果》第一章中註疏「入不二法門品」的篇幅太長，僅摘引至此。爲了對《維摩經・入不二法門品》有一個完整的瞭解，現將全品原文引述如下：

爾時，維摩詰謂眾菩薩言：「諸仁者！云何菩薩入不二法門？各隨所樂說之。」

會中有菩薩名法自在，說言：「諸仁者！生滅爲二。法本不生，今則無滅，得此無生法忍，是爲入不二法門。」

德守菩薩曰：「我、我所爲二。因有我故，便有我所，若無有我，則無我所，是爲入不二法門。」

不眴菩薩曰：「受、不受爲二。若法不受，則不可得，以不可得，故無取無捨，無作無行，是爲入不二法門。」

德頂菩薩曰：「垢、淨爲二。見垢實性，則無淨相，順於滅相，是爲入不二法門。」

善宿菩薩曰：「是動、是念爲二。不動則無念，無念則無分別，通達此者，是爲入不二法門。」

善眼菩薩曰：「一相、無相爲二。若知一相即是無相，亦不取無相，入於平等，是爲入不二法門。」

妙臂菩薩曰：「菩薩心、聲聞心爲二。觀心相空如幻化者，無菩薩心，無聲聞心，是爲入不二法門。」

弗沙菩薩曰：「善、不善爲二。若不起善不善，入無相際而通達者，是爲入不二法門。」

師子菩薩曰：「罪、福爲二。若達罪性，則與福無異，以金剛慧決了此相，無縛無解者，是爲入不二法門。」

師子意菩薩曰：「有漏、無漏爲二。若得諸法等，則不起漏不漏想，不著於相，亦不住無相，是爲入不二法門。」

淨解菩薩曰：「有爲、無爲爲二。若離一切數，則心如虛空，以清淨慧無所礙者，是爲入不二法門。」

那羅延菩薩曰：「世間、出世間爲二。世間性空，即是出世間。於其中不入、不出、不溢、不散，是爲入不二法門。」

善意菩薩曰：「生死、涅槃爲二。若見生死性，則無生死，無縛無解，不生不滅，如是解者，是爲入不二法門。」

現見菩薩曰：「盡、不盡爲二。法若究竟，盡若不盡，皆是無盡相，無盡相即是空，空則無有盡不盡相。如是入者，是爲入不二法門。」

普守菩薩曰：「我、無我爲二。我尚不可得，非我何可得？見我實性者，不復起二，是爲入不二法門。」

電天菩薩曰：「明、無明爲二。無明實性即是明，明亦不可取，離一切數，於其中平等無二者，是爲入不二法門。」

喜見菩薩曰：「色、色空爲二。色即是空，非色滅空，色性自空。如是受想行識，識空爲二，識即是空，非識滅空，識性自空，於其中而通達者，是爲入不二法門。」

明相菩薩曰：「四種異、空種異爲二。四種性即是空種性，如前際後際空，故中際亦空。若能如是知諸種性者，是爲入不二法門。」

妙意菩薩曰：「眼、色爲二。若知眼性於色，不貪、不恚、不癡，是名寂滅。如是耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法爲二，若知意性於法，不貪、不恚、不癡，是名寂滅，安住其中，是爲入不二法門。」

無盡意菩薩曰：「佈施、回向一切智爲二。佈施性即是回向一切智性，如是持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，回向一切智爲二。智慧性即是回向一切智性，於其中入一相者，是爲入不二法門。」

深慧菩薩曰：「是空、是無相、是無作爲二。空即無相，無相即無作，若空、無相、無作，則無心、意、識，於一解脫門即是三解脫門者，是爲入不二法門。」

寂根菩薩曰：「佛、法、眾爲二。佛即是法，法即是眾，是三寶皆無爲相，與虛空等，一切法亦爾，能隨此行者，是爲入不二法門。」

心無礙菩薩曰：「身、身滅爲二。身即是身滅，所以者何？見身實相者，不起見身及見滅身，身與滅身，無二無分別，於其中不驚不懼者，是爲入不二法門。」

上善菩薩曰：「身口意善爲二。是三業皆無作相，身無作相，即口無作相，口無作相，即意無作相。是三業無作相，即一切法無作相，能如是隨無作慧者，是爲入不二法門。」

福田菩薩曰：「福行、罪行、不動行爲二。三行實性即是空，空則無福行、無罪行、無不動行，於此三行而不起者，是爲入不二法門。」

華嚴菩薩曰：「從我起二爲二。見我實相者，不起二法。若不住二法，則無有識，無所識者，是爲入不二法門。」

德藏菩薩曰：「有所得相爲二。若無所得，則無取捨，無取捨者，是爲入不二法門。」

月上菩薩曰：「闇與明爲二。無闇無明，則無有二，所以者何？如入滅受想定，無闇無明。一切法相亦復如是，於其中平等入者，是爲入不二法門。」

寶印手菩薩曰：「樂涅槃、不樂世間爲二。若不樂涅槃、不厭世間，則無有二，所以者何？若有縛，則有解，若本無縛，其誰求解？無縛無解，則無樂厭，是爲入不二法門。」

珠頂王菩薩曰：「正道、邪道爲二。住正道者，則不分別是邪是正，離此二者，是爲入不二法門。」

樂實菩薩曰：「實、不實爲二。實見者尚不見實，何況非實！所以者何？非肉眼所見，慧眼乃能見，而此慧眼，無見無不見，是爲入不二法門。」

如是諸菩薩各各說已。問文殊師利：「何等是菩薩入不二法門？」文殊師利曰：「如我意者，於一切法，無言無說，無示無識，離諸問答，是爲入不二法門。」

於是文殊師利問維摩詰：「我等各自說已，仁者當說何等是菩薩入不二法門？」時，維摩詰默然無言。文殊師利嘆曰：「善哉！善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門！」

說是入不二法門品時，於此眾中五千菩薩，皆入不二法門，得無生法忍。

儒家之「中庸」與佛家之「不二法門」，完全同義。「中」者，佛曰「不二」；「庸」者，佛曰「法門」。道家於此另有表述，《道德經》首章全文爲：「道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無慾，以觀其妙；常有欲，以觀其徼（jiào）。此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。」「道可道，非常道」，中庸也，不二法門也；「名可名，非常名」，中庸也，不二法門也；「無名天地之始，有名萬物之母」，中庸也，不二法門也；「故常無慾，以觀其妙；常有欲，以觀其徼」，中庸也，不二法門也；「此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門」，中庸也，不二法門也。

儒佛道各家皆建基於心性之上，但對心性、主客、物我、能所、染淨、有爲無爲等等，於基本要點和基礎架構上，還是存在著很多方面之差異的，可謂同中有異，異中有同。故雖然皆以心性爲本，但落實於各家系統中，則是各性所性，各心所心。因爲各家在對心性之理解、看待、運用和辭語習慣等方面，皆存在著巨大之差異，所以儒還是儒，佛還是佛，道還是道。各家有不同之脾氣與性格、不同之理念與路向、不同之體量與架構、不同之習慣與風俗、不同之次第與節奏，如是等等之差異，不可隨意混淆。

具體到儒家而言，其「中」重點落實於道德（德性）上，指示出道德有先天屬性，即心性屬性。在心性裡，自律道德先天本有、圓滿自足、自在自由、自生自發、自然自如，此自律道德未發之時，處於「在其自己」之狀態，也即如如不動、寂然無爲、無聲無臭之狀態，也即處於超越物我、能所、主客、心物等等一切二元之絕對而無限之狀態。此狀態儒家和《中庸》名曰「中」態。「庸」者，用也，從「中」發起各種妙用。整個天地、乾坤、宇宙、萬有、人物等等之森然萬象，皆爲「中」顯發出來的妙用和妙現。故「中」者，心性之別名也；「庸」者，宇宙萬有之別名也，大化流行之妙相也。中者，體也；庸者，用也。

「和也者，天下之達道也」：和之境即儒家聖賢之境，儒家聖賢們通過長期的道德參悟與踐行德化人生而實現與心性（德性、良知、天命、道心、仁義）打成一片、化爲一體之境，整個身心言行全然成爲了心性之化現和妙用，也即身心內外「通體皆仁也」「無非仁也」之義。

聖賢們不僅其心「通體皆仁也」「無非仁也」，其身體亦復如是；不僅其內在（主體世界）「通體皆仁也」「無非仁也」，其外在（客體世界、森然萬有、乾坤宇宙）同樣是「通體皆仁也」「無非仁也」。於聖賢生命之中，於聖賢真實境界之中，於聖賢無內無外（內外通徹爲一、內外不二）之境界中，方可言「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」（象山語），方可言「心外無物，心外無理」[1]（陽明語）。佛家謂此聖賢境界曰「法界」，曰「淨土」，曰「佛國」，曰「壇城」；道家謂此聖賢境界曰「太虛真境」，曰「虛靈妙境」，曰「神僊界」，曰「真界」，曰「道界」，曰「六合之外」，曰「物外」，曰「方外」，曰「像外」，曰「三清聖境」。因爲儒家緊扣現實而講道論學，力避玄奧，故儒家辭語不似佛道兩家的「佛國淨土」或「三清聖境」等詞彙那般充滿神秘色彩。雖然儒家辭語十分樸實無華，但並不能就此忽略或淡化其無比深邃奧妙之內涵，實則儒家所言之「和也者，天下之達道也」其所達之「和境」，以及常用的「宇宙」「乾坤」「八卦」「易」「化境」「神境」「道德」「道山」「道歸」「物化」「氣化之境」「仁守」「太極」「無極」「天道」「理域」「理境」「太虛」「太和」「天地（天行健，君子以自強不息；地勢坤，君子以厚德載物）」等辭語，與佛道兩家所言之「佛國淨土」或「三清聖境」等，完全同義！只不過同中之異的是：儒家境界由德性（止於至善）所化而來，佛家境界由真理（清淨之真相）所化而來，道家境界由玄覽（天地之大美）[2]所化而來。

致中和，天地位焉，萬物育焉。

「致」者，趨向義，通達義，混同義，一體義，相應義。「致」可有三解：堯舜性之，湯武反之，圓融

---

[1] 陸、王及所有大儒之共言的「心外無物，心外無理」之「心」，乃心性之心，斷不可拿西方心理學之心來比附，也不可拿西方哲學中的「唯意志論」之「意志」、「唯感覺論」之「感覺」或存在主義哲學家所言的「存在即是認知」之「認知」來比附，如是等等之西方哲學思想和觀念，與華夏儒者及佛道兩家所言之心性，爲截然無關之兩大完全獨立的哲學體系、義理體系、文化體系和思想體系，不可混淆，不可比附！

[2] 《莊子・知北遊》云：「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。」

中道。「湯武反之」是有爲修行（從凡夫到聖賢的逆覺之路）；「堯舜性之」是無爲修行（大人、菩薩、賢哲的逍遙任運之路）；「圓融中道」是佛陀、李耳（老子）與孔丘等統攝有爲無爲而圓融無礙之化境和聖境，也曰大圓滿或大手印。「致中和」之「致」之三解，因人而異，皆屬正確：於凡夫而言，「致」爲逆覺之路，有爲之法，需時時提撕警覺，處處努力踐行道德，完善品格，昇華身心，德化人生；於賢者菩薩而言，「致」爲逍遙自然，一任心性之彰顯於身心內外，一任心性大化流行而順從之、配合之、默契之、混同之；於至聖而言，「致」爲圓融中道，「其大無外，其小無內」，含攝而超越一切二元與相對（物我、主客、身心、內外、心物、生死、性之反之、形上形下等等）——「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也」。

因爲《中庸》一書是儒家建體立極之巨著，聖聖心傳之正法，始終緊扣本體（心性、聖賢境界）而爲言，故我們應該從大圓滿之中道聖境來理解「致中和」之「致」字。從聖境角度視之，常人所見所聞之現象世界中的萬有皆不存在，一切皆是心性之伸展與彰顯，一切皆是心性之如如呈現，一切皆是心性本有之內涵與屬性之顯現，僅此而已，如此而已，再無其它。「天地」者，萬物之總名也。「天地位焉」：物各付物，物物各自歸位，物物各自回歸其自己，物物如其所是，物物自明自誠自在。「萬物育焉」：物物皆爲心性之呈現——從事物空間角度視之，其結構、功能、體積、顏色等；從事物時間角度視之，其生老病死或曰成住壞空，其運動方式，其四季更替與變化等——所有這一切無不是心性之呈現，無不是心性諸內涵與屬性之具體化、具象化、形而下化之結果。如魚片刻不能離水一般，任一事物片刻不能脫離心性，如若脫離心性，在脫離的當下即告消失，「道也者，不可須臾離也；可離，非道也」。「不可須臾離也」即「育焉」之義。

在「致中和」一句裡，本體論、工夫論、宇宙論、境界論、體用論，全部被包含在內了。以儒佛道爲代表的整個東方文化一致明確認同一個基本事實：無論是通過佛家的「六度」之修行，還是通過道家的「內丹」之修煉，還是通過儒家的「（仁義禮智信，溫良恭儉讓）德目」之踐行，其身心會在成長過程中，發生著同步之變化與昇華——儒家謂此曰「改變氣質」，道家謂此曰「氣化（煉形化精、煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛、煉虛合道）」，佛家謂此曰「淨化業報（淨化外四大和內五蘊）」。不僅其身心在成長過程中發生著同步之變化與昇華，其身心所依之外在世界同樣發生著同步之變化與昇華。主客、物我、能所、心物是互依互存的，一方發生變化，另一方必然發生同步同向之變化。同向即同性質和同方向：如一方向好的方向改變，另一方也必然向好的方向改變；如一方向壞的方向改變，另一方也必然同步地向壞的方向改變；如一方昇華了、淨化了，另一方也必然同時同步同質地出現昇華與淨化。佛家謂此「依正同源」：「依」報指客體世界、外在世界、物理世界、無情世界，「正」報指主體世界、內在世界、生命世界、有情世界。這兩個世界之關係是「依正同源」，因爲同源同要，故而互爲因果，互以對方存在爲前提條件（互相依存），這就是爲什麼一方發生了改變，另一方必然發生同時同步同質同向之改變的原因。

無論是走佛家的真化人生，還是道家的美化人生，還是儒家的德化人生，祇要切實修行，祇要切實地將聖賢之種種教化活出來，不僅內在的身心（主體世界、生命世界、五蘊世界、有情世界）發生實質性的成長與變化，外在的世界（四大世界、無情世界、客體世界、娑婆世界、物理世界）也必然同步地發生著變化。那麼，成長（變化）到極致是什麼呢？是徹底含化融通和超越一切二元和相對的絕對世界、無限世界、本體世界、大同世界、圓滿世界。這就是「致中和，天地位焉，萬物育焉」之世界。佛家一再強調「不可思議」或「言語道斷」，當我們達道之後，處於「中和」的聖賢境界中，無論就主體（身心）而言，還是就客體（四大世界）而言，與凡夫時之所見所聞所感受全然不同，主要有這幾個重要差異：凡夫眼中，外界爲物的世界，聖者眼中，外界爲理的世界；凡夫眼中，物質有質礙，聖者眼中，物質處於光態和虛態，沒有質礙；凡夫眼中，內外皆充滿了重重無盡之束縛與障礙，聖者眼中，無有任何束縛與障礙；凡夫身心黑暗，沒有光明（智慧）透出，聖者身心清淨通達，心性（般若智慧、本覺）無有任何障礙地以無限多樣種方式時刻彰顯、展現出來；……若詳細比照凡聖之別，算數所不能盡，此處只擇其大要而已。故知，一位達道之聖人，一位中和之聖人，一位與心性打成一片化爲一體之聖人，一位圓滿成佛成聖成僊之聖人，他的生命世界十分簡單而深奧，十分神奇而朴素，十分切近而深遠，十分容易理解而又不可思議……「天地位焉」：物各付物，各歸其位，不相紊亂。「萬物育焉」：處處生機盎然，處處生生不息，但又生而無生。

第一章全文爲《中庸》全書之精華與宗旨。華夏文明發展至孔子及七十二大賢之時，已至燦爛鼎盛之境，雖然孔子曰「述而不作」，但其刪《詩》《書》，訂《禮》《樂》，著《春秋》，撰《十翼》，著述浩繁，及孔子門下七十二大賢，僅史書有記載者，多半皆有著作行世。這些著作或爲自己親撰，或爲弟子們記錄其平時言行，彙集成書。孔伋處於其爺爺孔子及七十二大賢講學著述之際，處於存在主義哲學家和歷史學家雅斯貝爾斯所言的人類文明「（第一）軸心時代」，此時正是思想的爆發期、繁盛期，而述聖孔伋恰好處於此軸心時代之中心，接觸的皆爲軸心時代的締造者，可謂「文」盛「獻」豐，得天獨厚。孔伋不僅長時親炙其爺爺及七十二大賢之學問修養，還得其師宗聖曾參等聖賢之真傳，可謂博學廣聞，修養精湛，道德圓滿，證入聖境，成爲先秦儒家「五聖」之述聖。

《中庸》一書，即述聖真實地報告其境界之書。述聖將其境界中，身心內外、物我能所、學統道統、心性實相（心性真實的內涵與屬性）、「易」之本義等等和盤托出，一口說盡，以此爲民族指示方向，爲個人指示歸途，徹底揭開聖賢本質並闡明如何成就聖境、如何成就德性、如何變化氣質、如何踏上德化人生。故於《中庸》首段，述聖孔伋直抒胸臆，建體立極，開宗明義，張揚聖境，而又言簡意賅。此段文字增一字謂之多，減一字謂之少，反映出述聖無可比擬的文字般若（語言功力），將華夏聖聖相傳之「十六字心法」、儒家學統與道統，作爲第一軸心時代之中國文化核心區的儒家聖賢群落之思想學術，提到了一個前所未有之高度，令混亂紛雜的思想學術界，雲開霧散，撥亂反正，僅僅用了幾句話，概括淨盡，畫龍點睛，指示生命之門、覺悟之徑、修道之眼、爲學之鑰。故《中庸》首段，令我輩後學每每奉讀，如登泰山而小天下，心開意解，頓覺身心淨化，如沐春風，如飲甘露。

第二章

仲尼曰：「君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中。小人之反中庸也（有書作『小人之反中庸也』，也有書作『小人之中庸也』），小人而無忌憚也。」

仲尼曰：「君子中庸，小人反中庸。」

此爲第二章之首句。《中庸》首段乃述聖孔伋直呈境界之言，述聖孔伋如實匯報其親證大圓滿聖境之生命覺醒（亦曰道德覺醒或心性覺醒）後，不可思議之狀態。述聖孔伋的真傳弟子亞聖孟子將至聖孔子和述聖孔伋等的圓融聖境（中和之境）概括爲：「充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」（《孟子・盡心下》）心性之內涵與屬性是唯一真實，是至真至善至美，除此之外，皆爲先天秉持之氣偏質礙和後天所染之種種習氣引發出來的虛妄不實之假象、異象與幻象。以現代語言之，即意識形態引起的種種偏見與頑固，也即讓佛陀感到十分無奈的「業障（所知障與煩惱障）」者是。儒家聖賢們經過切實的德化人生之歷練，踐行仁義，彰顯良知，化去種種習氣，朗現心性，回歸達道之中和境界。但此至真至善至美的中和境界（聖境），從小人（凡夫）角度視之，「聖而不可知之之謂神」！「不可知之」者，聖境不可思議，難以言述；「之謂神」者，聖境十分神奇，超出所有平庸者之構思與想像。不僅儒家強調（或曰抱怨）聖境難思難議、神奇莫測，道家和佛家亦復如是。佛家再三地抱怨說：佛境實不可思議，般若非凡夫可測。禪宗曰：「言語道斷，心行處滅。」

雖然佛境不可思議，佛陀依然用了四十九年的時間四處講法，努力地闡述那不可思議的佛境。儘管「大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」，作爲「天下之大本也」的「中」，作爲「天下之達道也」的「和」，十分難以闡述，但還是要勉爲其難地講說之、形容之、比喻之、引導之，因爲這是聖者之仁心之不容己也，智者之良知之不得已也。但至聖孔子提醒說：「書不盡言，言不盡意」。用禪師們的話說就是行者「不可拘泥於文字，死於句下」，不可「爲文所縛」。文乃標月之指，應得月而忘指也。同理，《中庸》首段，乃至整部《中庸》，皆不是僅僅通過字面上的意思，就可得入其中三昧的，必須將其教導句句落實於身心言行之中，切實踐行一番，方可體味出其中真意之一二。

述聖孔伋率性直呈之後，爲了讓我們後學晚輩更好地理解和了悟聖賢們的中和聖境，開啟了苦口婆心模式，旁徵博引「六經」和他的爺爺等聖賢們的教導，以啟迪我們。

相傳至聖孔子的母親在懷孔子期間，仍然在田地裡勞動，感覺腹痛欲生時，匆忙自田地裡返回，未及到家，腹痛加劇，不能行走，見山丘邊有一僅夠容身之洞穴，遂躲進洞穴裡將孔子生下。因孔子生於尼丘山（又名尼山），故其名曰「丘」。因此山丘曰「尼山」，復因孔子有一個哥哥，故孔子在家排行第二，第二曰「仲」，合而爲字曰「仲尼」。以現代語釋之，即「我家二兒子生於尼山」。

古代人需有姓、有名、有字，三者不可缺一。「姓」者，家族之謂也，血統之謂也，放於全名之首，以示出身，更示尊重。「名」者，自稱（亦含謙稱）之謂也。名祇能被父母、師長稱呼和作爲自謙之用。「字」者，他人之稱也，尊稱也。平輩、晚輩和朋友等，祇能稱對方之字，不可呼名。在古代，直呼對方之名，爲大不敬。孔伋爲孔子之嫡孫，幼年親炙於爺爺，故孔子既爲其師，更爲其長。從孔伋角度，他斷不可直呼「孔丘」，必須敬稱其字曰「仲尼」。爲何孔伋於此處稱「仲尼曰」，而不是「我爺爺曰」？爺孫是血脈關係，是私人關係，「爺爺」宜於在家庭內稱呼。此處是講道論學，學統和道統皆爲天下之公器，非某人之私物，不可將純私人關係移於此處使用。故述聖於此處寫作「仲尼曰」。

下文中述聖多處摘引《詩經》等其它書籍經典，但其將引述至聖之言置於首位，以示所言其來有自，源於至聖孔子，源於千百年來聖聖之心傳，非其私意自用。在整個東方傳統裡，無論是中國文化圈，還是印度文化圈，都有一個共同點：把「學統和道統乃天下之公器」發揮到極致，無論是爲學還是修道，身心內外的每一步成長與變化，全部要諮詢於古聖先賢，參照於經論典籍，不敢私心自用，更不可自以爲是。簡言之，無論是爲學還是修道，皆能高度尊重聖賢和經典之權威，不敢對其輕視，將其視作明鏡以鑒照自己。不似現在爲學或修道之人，處處沾沾自喜，剛愎自用，自以爲是，輕視聖賢之教導，藐視經論之言語。嗚呼，不勝

可憐而可悲！聖言可畏，不僅在過去如此，在現在和未來，須同樣如此。「孔子曰：『君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。』」（《論語・季氏》）

此處述聖摘引至聖孔子之言，以及後文中援引《詩經》等經文，證明述聖尊重傳統，敬畏傳承，譔文著述，字字句句皆有出處，皆有來源，絕非私意獨斷、自以爲是之言。

雖然孔子十分強調「中庸」，將「中庸」作爲君子、大人、聖賢之最高境界來讚美與追求，但就字面而言，孔子論「中庸」之言語並不多，其最集中、最有代表性的就是這句「君子中庸，小人反中庸」。

「君子中庸，小人反中庸」，此句可有兩重釋義：其一是但凡有知識者、有學問者、有修養者、有見識者、有理想者、有探索精神者、追求身心成長者、有道德渴望者，這樣的人，必然將「中庸（心性、天命、天性、道心、中和、良知、道德）」自覺地作爲自己人生的終極追求，作爲身心的最高追求；其二是君子（聖賢、大人）之所以是君子，那是因爲他們業已達道，與「中庸」打成一片、化爲一體，故他們已達生命圓滿之了悟、道德徹底之覺醒，故爾爲君子。與君子相對之小人，之所以爲小人，正是因爲他們遠離中庸，藐視中庸，背叛中庸，甚至仇恨中庸，隨著自己的習氣和本能（佛言業力或業障）向下滾動，膠著於患得患失、蠅營狗苟之瑣細之中不能自拔，終生爲習氣之奴、本能之奴、自我之奴。

「君子之中庸也，君子而時中。小人之反中庸也，小人而無忌憚也。」

“君子之中庸也”，孔子自问曰：作为一个有理想、有追求、有觉知、渴望成长的智者、德者、学者、行者，他们与中庸是什么关系呢？或者说，他们与中庸保持着什么样的关系才是最理想、最正确、最恰当的呢？“君子而时中”。“时”者，时时义，时常义，始终义，一贯义，不离义，合一义。孔子自问后随即自答曰：作为一位有理想、有追求的智者、德者、学者、行者，或作为一位修学有成的圣贤，他们与中庸的关系是“道也者，不可须臾离也；可离，非道也”，他们时刻与中庸（中和、心性、仁义、良知）打成一片、化为一体，他们始终认心性为我（无我之我），始终认天道为己（如上帝那样自视），以良知自居。但小人（凡夫）完全相反，他们甘为自我之奴，认习气为我，以五毒自居。小人们放弃理想和追求，整个人生都在去崇高化、去价值化和去意义化，越来越沉溺于感觉与生物本能中不能自拔，越来越反人性化与反德性（佛性）化，即越来越兽性（生物性）化。正因为小人们越来越兽性化，越来越本能化，越来越像个披着人皮的动物（除了外具人形，一切言行皆为十足的动物），“小人而无忌惮也”。“忌憚」，即顧忌和敬畏之義。小人們爲了順利地實現其生物性的本能慾望，爲了實現其五毒和自我，任由各種非理性與情緒化氾濫，必然肆無忌憚（厚顏無恥、無法無天）地反抗一切高尚和敬畏，必然反抗一切道德與法則。

「高尚是高尚者的墓誌銘」，「卑鄙是卑鄙者的通行證」。[1]因爲高尚，所以高尚；因爲卑鄙，所以卑鄙。高尚者以高尚爲榮，卑鄙者不以卑鄙爲恥（我是流氓我怕誰）。這的確是一個千古難題，迄今爲止，人類尚無有效辦法解決這一問題，故而引發孔子千古一嘆「君子中庸，小人反中庸」，而且是如此肆無忌憚地反中庸，自絕前程，自斷歸途。

歷史地看，切實踐行儒佛道諸聖之教導者寥若晨星，絕大多數人終生都在用種種藉口推託，拒絕踐行中庸，拒絕成長，拒絕覺醒，束於自我，甘爲五毒之奴，沉淪於獸性與本能之中不亦樂乎，全然不知青春已過，全然無視八苦迫近，殊可浩嘆，著實可憐，但又如之奈何？古今聖賢無不爲此心如刀絞，徹夜悲痛。

「仲尼曰：〖君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中。小人之反中庸也，小人而無忌憚也。〗」這幾句話未見於《論語》，很可能是孔伋得之於孔子之親授。

[1] 這是當代著名詩人北島先生《回答》一詩中的名句。

第三章

子曰：「中庸其至矣乎！民鮮能久矣。」

《中庸》第三章僅此一句。「子曰：『中庸其至矣乎！民鮮能久矣』」，確切地記載於《論語・雍也》篇。《論語・雍也》原文是「子曰：『中庸之爲德也，其至矣乎！民鮮久矣。』」字句稍有出入，但文義未損。

「至」：極，最。「民」：人民，百姓，此處主要是指反中庸的「小人」。「鮮」：稀少，罕見。全句釋義爲：中庸是踐行道德（彰顯良知）的最終目的，是道德覺醒的最高境界。這樣一個生命的大圓滿終極狀態，對於背道而馳的小人而言，是永遠無緣的，他們可能做夢也難以仰望到那樣的聖賢境地吧——從此言中，我們聽到了至聖孔子恨鐵不成鋼的無奈之悲嘆。千古以下，令我等不勝唏噓。兩千五百多年過去了，世界發生了難以稱述的變化，可唯一未變的，仍然是「中庸之爲德也，其至矣乎！民鮮久矣」。

第四章

子曰：「道之不行也，我知之矣：知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣：賢者過之，不肖者不及也。」

「人莫不飲食也，鮮能知味也。」

此兩段爲《中庸》第四章全文。此兩段是孔子從修養（工夫、踐行、修持）角度論「中庸」，與上一段「中庸其至矣乎」不同。「中庸其至矣乎」是從本體論或從境界論角度論「中庸」。「中庸」可以從本體論、宇宙論、境界論、工夫論、體用論等這些主要角度來闡述和指示。

子曰：「道之不行也，我知之矣：知者過之，愚者不及也。」

此句是接著上段「民鮮能久矣」而來。那麼爲何「民鮮能久矣」呢？至聖說那是因爲「知者過之，愚者不及也」。「知」與「智」通假。「智」復與「愚」相對。「知（智）」在孔子的辭語裡，以及在整個數千年儒家的學統裡，既指先驗智慧（先驗知識），也指經驗智慧（經驗知識），很多時候同時指先驗智慧和經驗智慧。這在一定程度上給後世學者帶來了困惑和麻煩：信奉先驗智慧者，會不自覺地傾向於將這句話詮釋成先驗智慧；固守經驗智慧者，又會不自覺地傾向於將同樣一句話詮釋成經驗智慧。這就成了人們常說的「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智」。

「中庸」是心性本有之重要屬性之一。雖然有娑婆世界（經驗世界、現象世界、他在世界、二元世界、物化世界），但此娑婆世界根源於清淨世界，是由心性直接呈現或間接呈現而來。無論是直接呈現還是間接呈現，皆由心性呈現而來，則無爭也。既然是由心性呈現而來，必須含有心性所有之內涵與屬性，當然也就處處含有「中庸（中和）」。由是而知，無論是在經驗世界，還是在先驗世界，無論是在現象世界，還是在本體世界，「中庸（中和）」無處不在，無時不在。

「知者過之，愚者不及也」就是典型的「以中爲用」「以中爲道」或曰「守中爲度」，簡而言之，就是在任何地方，都不可過或不及。衹要過或不及，就違背了中理。違背了中理，就違背了道理，違背了真理。違背了真理，必敗。修養道德（喚醒、彰顯和強化德性良知）是如此，成就世間百業（積纍和運用聞見之知）同樣如此。換言之，追求般若智慧需時刻守中、悟中、執中、成中、用中，追求經驗智慧亦復如是。儒者有時候又稱呼「中」爲「度」，常言無論做什麼事（包括內聖之修養和外王之百業），定要時刻參悟一個「度」字。把「度」掌握好了，做什麼成什麼；反之，「度」沒有拿捏好，哪怕是很好的事，必然失敗。這個「度」是什麼呢？就是「中」。修養有修養的中（度），人生有人生的中（度），治國有治國的中（度），爲學有爲學的中（度）……任何事都有各自的中（度）。找到了此事的中（度），就是找到了成功此事的「訣竅」。由此而知，生活與人生，身心內外，大到天地萬物，一切皆在中（度）裡，得中（度）則得萬物之精髓，則無有不成。能成事者，必善於守中、悟中、執中、成中、用中；不能成事者，必然不善於守中、悟中、執中、成中、用中。「知者過之」一句中的「知（智）者」不是指大智慧者，僅指一般意義上的小聰明人，如果是真正的大智之人，那他一定已經學會了守中、悟中、執中、成中、用中，那還會出現孔子所批評的「過之」之病嗎？故此句中的「知（智）者」衹能是世智辨聰之輩。

道家稱「中」爲「火候」。火候與度完全同義。世間凡夫（孔子稱之爲「民」）難以悟中、守中、用中的原因：表面上看是「知者過之」——小聰明耍過度了，「愚者不及也」——愚笨者無有恆心，淺嘗輒止，火候不夠，難以成事；若深一層地看，是因爲我們沒有好好地養成學習和思考的習慣，沒有得到學統和道統上的明師教導與訓練；再深一層地反思，那是因爲我們沒有切實地踐行良知，沒有真切地喚醒德性，沒有走上德化人生之路，身心沒有獲得實質的淨化與昇華，能力不夠所致。猶如嬰兒舉不起巨石，那是因爲他沒有這個力氣。同理，我們之所以無法守中、悟中、執中、成中、用中，那是因爲我們能力不夠。因爲我們能力不夠，所以我們沒法守中、悟中、執中、成中、用中。復因我們沒法守中、悟中、執中、成中、用中，導致我們能力愈發弱小低下。如此惡性循環，如同死結，終生難解。

「道之不明也，我知之矣：賢者過之，不肖者不及也。」

此句「道之不明也」與上句「道之不行也」不同。「不行」意爲不能獲得實現和落實，即俗語說的「行不通」「不能行」。「行」是踐行之義，落實之義，身體力行之義。「不明」意爲心智未開，身心混沌。「不行」自實踐面說之，「不明」自意志面說之，雖有不同，但能力不足，不能守中、悟中和用中，其義一也。此句之「賢者」與上句之「知（智）者」一樣，「知（智）者」非指大智上智明智之人，而是指世智辨聰之輩，此句之「賢者」同理，指世間小賢之人、機巧之輩。小智小賢之人有一共同之處，就是很會左右逢源，審時度勢，虛偽善變，精於心機，巧言令色，不講原則，沒有操守，一切以有利於我爲準。與「賢」相對者曰「不肖」。此句之「不肖」與上句之「愚者」相似，以今語言之，指那些腦子一根筋、呆萌傻愣、缺心眼之人，也含才能不足、品行不佳、沒有出息等義。

無論是知（智）者，還是愚者，無論是賢者，還是不肖者，他們的共同點都是「過」或「不及」——不能守中、悟中與用中。「不能」者，能力不夠之義也。

《指月錄》[1]卷二載：

文殊問庵提遮女[2]曰：「生以何爲義？」女曰：「生以不生生爲生義。」殊曰：「如何是生以不生生爲生義？」女曰：「若能明知，地水火風四緣未嘗自得，有所和合而能隨其所宜，是爲生義。」殊曰：「死以何爲義？」女曰：「死以不死死爲死義。」殊曰：「如何是死以不死死爲死義？」女曰：「若能明知，地水火風四緣未嘗自得，有所離散而能隨其所宜，是爲死義。」庵提遮女問文殊曰：「明知生是不生之理，爲甚麼卻被生死之所流轉？」殊曰：「其力未充。」

此段大意爲：以智慧著稱的文殊菩薩問一位名叫「庵提遮」的女子曰：「生死的『生』是什麼意思？」女子答曰：「生的意思是無生，無生纔是生之義（表面上有生有死，實則無生無死）。」文殊菩薩問曰：「什麼是無生爲生之義呢？」女子答曰：「如果能明白，常人所謂的『出生』，無非是（地水火風）四大和合而成。[3]」文殊菩薩問曰：「那『死』是什麼意思呢？」庵提遮答曰：「『死』的意思就是不死（沒有什麼東西死去，就是死的意思）。」文殊菩薩問曰：「那什麼是『不死』就是『死』之義呢？」庵提遮答曰：「如果能明白，（地水火風）四大不能繼續和合（有機地組合），各自離散而去了，這就是凡夫所言的『死了』的意思。」庵提遮女請教文殊菩薩曰：「從理論上我們明明知道所謂的『生』其實是那不生不滅（超越生死）的般若臨時性之示現，但事實上作爲凡夫的我們爲何還是不由自主地爲生死所縛（恐懼生死、貪生怕死等等），被生老病死和六道輪迴裹脅著，於苦海中頭出頭沒地流浪著？爲什麼理上知曉，事上做不到呢？」文殊菩薩答曰：「那是因爲其力未充！」

佛家所謂的「其力未充」與儒家所言的「能力不夠（過或不及）」完全同義。此「能力」很廣泛，包括：理解力，實踐力，覺知力，自控力，自律力，綜合能力，邏輯推理能力，領悟力，洞察力，禪定力，彰顯力（將心性中的十力彰顯出來），創造力，生命力，「其大無外，其小無內」的包容力（含化力），慈悲力，等等之力。大家可隨宜而舉。「其力未充」之能力或曰力量，既指經驗智慧內的各項能力，也指先驗智慧內

---

[1] 《指月錄》全稱《水月齋指月錄》，〔明〕瞿汝稷集，萬曆二十三年（1595 年）完成，三十年刊行。所謂「指月」，源於禪宗六祖慧能與無盡藏尼對話的一個典故。無盡藏尼對慧能說：「你連字都不識，怎談得上解釋經典呢？」慧能回答：「真理與文字無關。真理好像天上的明月，而文字祇是指月的手指。手指可指出明月的所在，但手指並不是明月。」示喻文字所載的佛法經文，都祇是指月的手指，祇有佛性纔是明月之所在。禪宗主張不立文字，不下註腳，親證實相，方爲究竟，認爲一切言教無非爲示機之方便而設，是爲成佛的路徑和方法，如以指指月，使人因指而見月。此爲《指月錄》書名之大旨。全書收集過去七佛至〔宋〕大慧宗杲禪宗傳承法系六百五十人的言行傳略而成。

又，清代聶先（樂讀居士）撰有《續指月錄》一書，全書共二十卷。康熙十九年（1680 年）刊行。系繼《指月錄》之後所編集的禪門高僧列傳。《指月錄》所載僅至六祖下十六世，本書承接其後，所收內容自南宋隆興二年（1164 年）六祖下十七世起，迄清康熙十八年（1679 年）三十八世为止。此外，在二十卷之前附《卷首》一篇，集錄《指月錄》所遺漏的十六世諸師傳略。在二十卷之後，又附有《尊宿集》，集錄法嗣不詳的六十一位禪師傳略。

[2] 見《佛說長者女庵提遮師子吼了義經》。如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園，與無量比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、菩薩摩訶薩眾俱。爾時，去舍衛城西二十餘里，有一村名曰長提，有一婆羅門名婆私膩迦，在其中住。其人學問廣博，深信內典，敬承佛教。時，婆羅門欲設大會，至祇洹所，請佛及僧，佛則受其請，婆羅門還家。又克其時，佛與大眾往詣彼村，至婆羅門捨。爾時，長者見佛，歡喜踴躍，不能自勝，即率諸眷屬來至佛所，各各禮佛，恭敬而住。其婆羅門有一長女，名庵提遮，先適與人（已嫁人），暫來還家，侍省父母。其女容貌端正，其度高遠，用心柔下，其懷豁然，能和夫妻，侍養親族，事夫如禁，其儀無比，出於群類。父母眷屬，皆出見佛，唯有此女，獨在室內。其女自以生來，父母莫測其所由，故名之庵提遮。……《指月錄》所載即摘自此經。

[3] 依佛家宗旨，以及包括儒道在內的整個東方文明共同而明確地認爲：四大和合而生有情（眾生）與無情（萬物），這是從凡夫視角所得結論，如從佛菩薩視角來看，四大和一切有情與無情皆爲佛性直呈而來（性起、性現）。但此「現」如電視機、電腦之屏幕所現，皆爲虛擬之現——看似十分逼真，實則空無一物。何以證明其空無一物（本來無一物）？祇需將電視和電腦關閉，其屏幕中所播放的內容瞬間消失。以佛菩薩智慧眼視眾生之出生，等同於我們凡夫看電視裡播放某人出生一樣，那祇是一個視頻而已，實無真實孩子出生。這個宇宙（現象世界）以佛眼視之，只不過是一個超級而立體的電影而已：電影裡有人生有人死，而實無生實無死也。儒家同樣認爲這個現象世界是不存在的，祇是心性之理的呈現與流行而已。故天下唯一真實者，理也。除了理（心性諸內涵與屬性）之外，空無一物。故心外無理（一切道理，皆是心性），心外無物（物者，理之現也）。

的各項能力；既指基於人性而建立和顯發出來的能力和力量，也指基於德性（良知）而建立和顯發出來的能力和力量。但不包括獸性之力。獸性之力是暴力，蠻力，機構力，本能力，情緒化的非理性之力，破壞（趨死）力，敵視仇恨（拒斥）力，盲目的衝動力，等等。這些力全部是要用人性力和德性力掌控、淨化、轉化和昇華的，無一不是孔子所言的「過」或「不及」之力，非悟中（中和）之力，非用中之力，也即非有益之力。

「人莫不飲食也，鮮能知味也。」

孔子緊接著例舉了一個生活裡常見之事：我們天天喝水、吃飯，但少有人能把水喝明白的、把飯（味）吃清楚的——「鮮能知味也」！《大學》曰：「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。此謂修身在正其心。」曾子從「心不在焉」來釋「食而不知其味」，可謂一語中的。那爲何「心不在焉」呢？即爲何整日裡失魂落魄或雜念紛飛呢？那是因爲「其心不正」：沒有進行深入而嚴格的「正心（修身）」修持與踐行之故。正心者，自淨其意也。自淨其意者，依聖賢教化而痛切反省之謂也。

《論語・堯曰》云：「所重：民、食、喪、祭。」這是說西周時期，聖王們治國理政最重視四者：人民是否安居樂業，飲食，喪葬和國家每年幾次的大型祭祀（春祭、秋祭、郊祭等）。自堯舜禹以來，聖王們制禮作樂，飲食是其重要組成部分。在聖王們看來，飲食不僅可以解決生理上的飢渴問題，它還是禮樂的重要載體，是文化的重要載體，甚至是道的重要載體，豈可小視哉？故《禮記・禮運》云：「夫禮之初，始諸飲食。」《詩經》裡也有大量涉及食材、調味品、飲料、烹飪技法和飲食禮儀與等級制度的記載。反映西周歷史的《尚書・洪範》談到周代的八政是「一曰食，二曰貨，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰賓，八曰師」，其把飲食列爲八政之首。

孔子十九歲娶妻，二十歲時喜得一子。其時孔子任國家倉庫管理員之職，很得當時的魯昭公賞識。魯昭公知道孔子得子後差人送了一條大鯉魚給孔子作爲祝賀。孔子視之爲莫大的榮幸，於是給兒子起名曰「孔鯉」，字「伯魚」，以此來表示對國君賜鯉的感恩與紀念。「鯉魚」的原始身份衹是美味的食材而已，但在魯昭公與孔子這裡，它已遠遠超出了食材的價值，被賦予了文明之內涵，上升到了五倫之一的君臣情義之高度，故知「夫禮之初，始諸飲食」。君主有關懷，臣子懂感恩。這就是孔子終生追求的重建「禮樂制度」和「禮樂文明」的重要組成部分——君臣有義[1]。

廣義而言，所謂「禮樂制度」，即是全面構建以德治國爲主、以法治國爲輔的治國模式；所謂「禮樂文明」，即是將全民引向德化人生之路、成就聖賢之路、通過道德覺醒來實現心性回歸和生命解脫之路，將「終極關懷」作爲全民首要人生目標與生活核心的思想體系與價值體系。

民以食爲天。有得吃和吃得好，這兩件事一直受到國人的高度重視。在《論語》裡就有多處關於孔子於飲食方面的記載：

食不厭精，膾不厭細。（《論語・鄉黨》）

食饐而餲、魚餒而肉敗，不食；色惡，不食；臭惡，不食；失飪，不食；不時，不食；割不正，不食；不得其醬，不食。（《論語・鄉黨》）

肉雖多，不使勝食氣（餼）。唯酒無量，不及亂。沽酒市脯，不食。不撤姜食，不多食。（《論語・鄉黨》）

祭於公，不宿肉。（《論語・鄉黨》）

食不語，寢不言。（《論語・鄉黨》）

雖疏食菜羹，必祭，必齊（齋）如也。（《論語・鄉黨》）

君賜食，必正席先嘗之。君賜腥，必熟而薦之。君賜生，必畜之。侍食於君，君祭，先飯。（《論語・鄉黨》）

子釣而不綱，弋不射宿。（《論語・述而》）

子食於有喪者之側，未嘗飽也。子於是日哭，則不歌。（《論語・述而》）

孔子是歷史上第一位偉大的教育家，是萬世師表，開「有教無類」之先河。孔子也是第一位收學費的教育家，學費在當時被稱爲「束脩」，這是孔子規定的拜師禮。「脩」與「修」通假，束脩即束修。「束脩」

[1] 儒家極力倡導的人之五倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。（《孟子・滕文公上》）

指乾肉或臘肉，總之是能放得久的肉。修即條，一修即一條，一束即一捆。一捆是多少？不一定，有八條爲一捆（一束），有十條或更多爲一捆（一束）。一束修即一捆乾肉或臘肉。此肉是豬肉還是牛肉？還是別的肉？無記載，後人傾向於認爲是豬肉。每條是多大一塊肉？也無記載，後人傾向於認爲「一條乾肉」就是一整塊豬前腿肉或豬後腿肉。孔子的學費是每人「一束修」，大約八至十條乾肉，也即八至十塊豬前腿肉或豬後腿肉晾乾而製成的乾肉。在那個物資匱乏、戰亂頻仍的年代，這個學費還是蠻高的。孔子以不菲的學費之方式，向世人強調著道尊德貴，強調著「君子不重則不威，學則不固」（《論語・學而》）。

後人通過《論語》的「食不厭精，膾不厭細」等記載，認爲孔子是中國第一位美食家，對美食或者說對飲食文化頗有研究。無論孔子是否爲美食家，《論語》裡這麼多處關於孔子飲食的記載，而《論語》又是漢文化圈裡影響最廣大、最持久的「第一聖經」，客觀地推動了華夏飲食文化的豐富與發展，使得中國（包括整個漢文化圈）成爲世界上飲食文化最爲豐富和發達的國家[1]。

飲食裡最常見的問題就是那個「中（度或曰火候）」難以把握，要麼過了，要麼不及：鹽放多了或少了，煮久了或未煮熟，肉切得太厚或太薄，等等。在我的安徽老家有腌菜的習慣，無論是蔬菜還是肉類，我們都會用鹽腌製。肉類腌製後放於屋簷下晾曬，蔬菜腌製後從壇罐中取出即可食用。但有些人腌菜，每次所腌製之菜必然於壇中腐爛變質，我們老家俗語稱這類人爲「臭手者」。有「臭手」的人不能腌菜，需請他人來幫忙。食材、菜壇、食鹽、流程等完全一樣，唯一差別就是食材由不同的人用手將其放入壇內，就出現了截然不同的結果。

無獨有偶，同樣的食材、同樣的佐料、同樣的鍋灶，但不同的人做出來的飯菜，口感卻差異巨大。儒家對此的解釋是：各人秉性不同、習氣不同，故他們做出來的飲食或接觸過的東西，就會截然不同。佛家也有類似的解釋：因爲各人的業障不同，善業大者對所接觸的東西會產生有益之影響，惡業大者對所接觸的東西會產生不良之影響。我們所傳承的茶道（禪茶）就明確地指示出：不同業障者、不同習氣者，拿起茶壺將茶水倒入杯中，僅僅是這麼一個短暫的過程，茶壺裡的茶水就發生了巨大的變化。飲者入口即知，各人所倒之茶的口感，差異大到令人震驚的程度。由是，古人云：茶雖小術，可通大道。或曰：茶中乾坤大，杯含無盡意。[2]不僅茶道如此，其它飲食之道也是如此，貌似平常，實則內涵豐富而深刻。故子曰：「人莫不飲食也，鮮能知味也。」

與眼、耳、鼻、舌、身、意之六根（六個感覺器官或曰六類認識器官）相對的是「六塵」或曰「六境」（感知和認識对象）：眼根—色塵，耳根—聲塵，鼻根—香塵，舌根—味塵，身根—觸塵，意根—法塵。「法塵」之「法」在此處特指意識所緣之对象和經歷過的事物之記憶，即由意識構思與想像出來的那個精神世界，如小說家的文學世界（《紅樓夢》的大觀園，《西遊記》的鬼神世界等）或畫家的藝術世界等。

在本體（心性）世界裡，視覺與視覺之对象是同一個東西，視覺是心性對自己的洞察與明白，簡稱「心性的自明性」，即自視、自明、自覺、自省、自察、自知。聽覺與聽覺之对象、嗅覺與嗅覺之对象、味覺與味覺之对象、觸覺與觸覺之对象、構思和想像與構思和想像之对象，亦復如是。

無論是佛家所標榜的八萬四千法門，還是道家所鼓吹的三千六百道門，以及儒家所羅列的「仁義禮智信，溫良恭儉讓」和「格物、致知、正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下」種種踐行道德（良知）之德目，無一不是建基於六根之上而修行實踐。離開六根和六塵，以及貫通六根與六塵的六識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，所有的法門、道門和德目，皆不能成立。六根、六塵與六識，有機組合到一起，形成了一個動態的個人小世界，這個屬於個人獨有的小世界，佛家名曰「十八界」，道家名曰「小宇宙」，儒家名曰「個性（每個人獨有的人格結構和生活習性）」。

《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，簡稱《楞嚴經》[3]。關於從十八界中某一根要而入

---

[1] 可參閱中國社會科學院文學所研究員王學泰先生巨著《華夏飲食文化》一書，北京：中華書局，1993 年 8 月第一版。

[2] 敬請參閱本書作者所傳承之茶道（禪茶）的相關講學視頻和專著等。

[3] 《楞嚴經》在沒有傳來漢地之前，隋朝的智者大師（有「東土小釋迦」之稱的天台宗創立人智顗）對其就早有耳聞，緣於天竺某國的僧人聞智者的「三觀之學」，與其國的《楞嚴經》旨趣竟不謀而合，智者大師得知此事後便每日面向天竺的方向禮拜長達十八年之久，祈求此經能早日傳來漢地，可惜的是智者大師始終無緣得遇此經（現浙江省天台山山頂仍有「拜經台」遺址）。

智者大師圓寂百年後，《楞嚴經》才出現於漢地，然其大法東來的經歷也是曲折艱難：中唐時期，天竺僧人般剌密諦，聽說百年之前漢地就有僧人爲求《楞嚴經》而不畏嚴寒酷暑，日日跪拜禮請此經長達十八年，深感欽佩。更重要的是佛教自兩漢傳入中土，至隋唐發達，而佛教在其誕生地的天竺卻

門悟道，獲得巨大的解脫與覺醒之成就，此經中有一段十分重要的記載：

爾時世尊，普告眾中諸大菩薩，及諸漏盡大阿羅漢。汝等菩薩及阿羅漢，生我法中，得成無學。吾今問汝，最初發心悟十八界，誰爲圓通，從何方便入三摩地？

憍陳那五比丘，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我在鹿苑，及於雞園，觀見如來最初成道。於佛音聲，悟明四諦。佛問比丘，我初稱解。如來印我名阿若多。妙音密圓。我於音聲得阿羅漢。佛問圓通，如我所證，音聲爲上。

優波尼沙陀，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我亦觀佛最初成道。觀不淨相，生大厭離。悟諸色性。以從不淨白骨微塵，歸於虛空。空色二無，成無學道。如來印我名尼沙陀。塵色既盡，妙色密圓。我從色相，得阿羅漢。佛問圓通，如我所證，色因爲上。

香嚴童子，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我聞如來教我諦觀諸有爲相。我時辭佛，宴晦清齋。見諸比丘燒沉水香，香氣寂然來入鼻中。我觀此氣，非木非空，非煙非火，去無所著，來無所從，由是意銷，發明無漏。如來印我得香嚴號。塵氣倏滅，妙香密圓。我從香嚴，得阿羅漢。佛問圓通，如我所證，香嚴爲上。

藥王藥上二法王子，並在會中五百梵天，即從座起，頂禮佛足而白佛言：我無始劫，爲世良醫，口中嘗此娑婆世界草木金石，名數凡有十萬八千。如是悉知苦酢咸淡甘辛等味。並諸和合俱生變異，是冷是熱，有毒無毒，悉能徧知。承事如來，了知味性，非空非有，非即身心，非離身心。分別味因，從是開悟。蒙佛如來印我昆季，藥王藥上二菩薩名。今於會中爲法王子。因味覺明，位登菩薩。佛問圓通，如我所證，味因爲上。

跋陀婆羅，並其同伴十六開士，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我等先於威音王佛，聞法出家。於浴僧時，隨例入室。忽悟水因，既不洗塵，亦不洗體，中間安然，得無所有。宿習無忘。乃至今時從佛出家，令得無學。彼佛名我跋陀婆羅。妙觸宣明，成佛子住。佛問圓通，如我所證，觸因爲上。

摩訶迦葉，及紫金光比丘尼等，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我於往劫，於此界中，有佛出世，名日月燈。我得親近，聞法修學。佛滅度後，供養舍利，然燈續明。以紫光金塗佛形像。自爾已來，世世生生，身常圓滿紫金光聚。此紫金光比丘尼等，即我眷屬，同時發心。我觀世間六塵變壞，唯以空寂修於滅盡，身心乃能度百千劫，猶如彈指。我以空法成阿羅漢。世尊說我頭陀爲最。妙法開明，銷滅諸漏。佛問圓通，如我所證，法因爲上。

阿那律陀，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我初出家，常樂睡眠。如來訶我爲畜生類。我聞佛訶，啼泣自責。七日不眠，失其雙目。世尊示我樂見照明金剛三昧。我不因眼，觀見十方。精真洞然，如觀掌果。如來印我成阿羅漢。佛問圓通，如我所證，旋見循元，斯爲第一。

周利槃特迦，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我闕誦持，無多聞性。最初值佛，聞法出家。憶持如來一句伽陀。於一百日，得前遺後，得後遺前。佛愍我愚，教我安居調出入息。我時觀息，微細窮盡，生住異滅，諸行剎那。其心豁然。得大無礙。乃至漏盡成阿羅漢。住佛座下，印成無學。佛問圓通，如我所證，反息循空，斯爲第一。

憍梵缽提，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我有口業，於過去劫輕弄沙門，世世生生有牛呵病。如來示我一味清淨心地法門。我得滅心入三摩地。觀味之知，非體非物。應念得超世間諸漏。內脫身心，外遺世界。遠離三有，如鳥出籠。離垢銷塵，法眼清淨，成阿羅漢。如來親印，登無學道。佛問圓通，如我所證，還味旋知，斯爲第一。

畢陵伽婆蹉，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我初發心從佛入道。數聞如來說諸世間不可樂事。乞食

每況日下，故般剌密諦亦感到佛法與東土的眾生也許有更殊勝的緣分，所以將《楞嚴經》帶到漢地弘傳自然是佛教徒的必然使命。於是，般剌密諦將《楞嚴經》抄錄後，打算將其副本藏在身上偷偷帶出國境，但出境時卻被邊關的駐守官員發現，將其沒收。般剌密諦接著又將該經的內容記於心，繼續東傳，但路途遙遠，日子一久，經文中的內容就無法記得精確詳實，只好再次返回天竺。第三次，般剌密諦將《楞嚴經》抄在一種極細的白絹布上，將寫上經文的白絹布捲成細長條後，再用蠟封好，同時將自己的胳膊劃開一道傷口，將絹布藏在其肉中，縫上傷口，等傷口癒合後啟程東來，這次終於將這部驚世巨著帶到了漢地，故這部浸染著出家人鮮血的經文，也被後世之人稱之爲《血漬經》。

唐朝神龍元年（705 年），般剌密諦不僅將《楞嚴經》帶到了漢地，還親自翻譯了這部佛經，同時協助翻譯的還有北天竺烏萇國的彌伽釋迦法師和安居於羅浮山南樓寺的懷迪法師，並由著名大文學家房融宰相爲其潤筆，如《楞嚴經》卷首記載：「唐中天竺沙門般剌密諦譯，烏萇國沙門彌伽釋迦譯語，羅浮山南樓寺沙門懷迪證譯。菩薩戒弟子，前正議大夫，同中書門下平章事，清河房融筆受。」房融將翻譯的《楞嚴經》承奉於朝廷，直到神秀進宮後看到此經，被其妙旨所震撼，便將其抄錄後流通於世。

城中，心思法門。不覺路中毒刺傷足，舉身疼痛。我念有知，知此深痛。雖覺覺痛，覺清淨心，無痛痛覺。我又思惟，如是一身，寧有雙覺。攝念未久，身心忽空。三七日中，諸漏虛盡，成阿羅漢。得親印記，發明無學。佛問圓通，如我所證，純覺遺身，斯爲第一。

須菩提，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我曠劫來，心得無礙。自憶受生如恆河沙。初在母胎，即知空寂。如是乃至十方成空。亦令眾生證得空性。蒙如來發性覺真空，空性圓明，得阿羅漢。頓入如來寶明空海，同佛知見，印成無學。解脫性空，我爲無上。佛問圓通，如我所證，諸相入非，非所非盡，旋法歸無，斯爲第一。

舍利弗，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我曠劫來，心見清淨。如是受生如恆河沙。世出世間種種變化，一見則通，獲無障礙。我於路中，逢迦葉波兄弟相逐，宣說因緣，悟心無際。從佛出家，見覺明圓，得大無畏，成阿羅漢。爲佛長子，從佛口生，從法化生。佛問圓通，如我所證，心見發光，光極知見，斯爲第一。

普賢菩薩，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我已曾與恆沙如來爲法王子。十方如來，教其弟子菩薩根者，修普賢行，從我立名。世尊。我用心聞，分別眾生所有知見。若於他方恆沙界外，有一眾生，心中發明普賢行者，我於爾時乘六牙象，分身百千，皆至其處。縱彼障深，未得見我。我與其人暗中摩頂，擁護安慰，令其成就。佛問圓通，我說本因，心聞發明，分別自在，斯爲第一。

孫陀罹難陀，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我初出家從佛入道，雖具戒律。於三摩地心常散動，未獲無漏。世尊教我，及拘絺羅，觀鼻端白。我初諦觀，經三七日，見鼻中氣出入如煙。身心內明，圓洞世界，遍成虛淨，猶如琉璃。煙相漸銷，鼻息成白。心開漏盡，諸出入息化爲光明，照十方界，得阿羅漢。世尊記我當得菩提。佛問圓通，我以銷息，息久發明，明圓滅漏，斯爲第一。

富樓那彌多羅尼子，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我曠劫來，辯才無礙。宣說苦空，深達實相。如是乃至恆沙如來秘密法門，我於眾中微妙開示，得無所畏。世尊知我有大辯才，以音聲輪教我發揚。我於佛前助佛轉輪，因師子吼，成阿羅漢。世尊印我說法無上。佛問圓通，我以法音降伏魔怨，銷滅諸漏。斯爲第一。

優波離，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我親隨佛踰城出家，親觀如來六年勤苦，親見如來降伏諸魔，制諸外道，解脫世間貪慾諸漏。承佛教戒，如是乃至三千威儀，八萬微細，性業遮業，悉皆清淨。身心寂滅，成阿羅漢。我是如來眾中綱紀，親印我心。持戒修身，眾推爲上。佛問圓通，我以執身，身得自在，次第執心，心得通達，然後身心一切通利，斯爲第一。

大目犍連，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我初於路乞食，逢遇優樓頻螺、伽耶、那提、三迦葉波，宣說如來因緣深義。我頓發心，得大通達。如來惠我袈裟著身，鬚髮自落。我游十方，得無罣礙。神通發明，推爲無上，成阿羅漢。寧唯世尊，十方如來嘆我神力，圓明清淨，自在無畏。佛問圓通，我以旋湛，心光發宣，如澄濁流，久成清瑩，斯爲第一。

烏芻瑟摩，於如來前，合掌頂禮佛之雙足，而白佛言：我常先憶久遠劫前，性多貪慾。有佛出世，名曰空王。說多婬人，成猛火聚。教我徧觀百骸四肢諸冷暖氣。神光內凝，化多婬心成智慧火。從是諸佛皆呼召我，名爲火頭。我以火光三昧力故，成阿羅漢。心發大願，諸佛成道，我爲力士，親伏魔怨。佛問圓通，我以諦觀身心暖觸，無礙流通，諸漏既銷，生大寶焰，登無上覺，斯爲第一。

持地菩薩，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我念往昔，普光如來出現於世。我爲比丘，常於一切要路津口，田地險隘，有不如法，妨損車馬，我皆平填。或作橋樑，或負沙土。如是勤苦，經無量佛出現於世。或有眾生於闤闠處，要人擎物，我先爲擎，至其所詣，放物即行，不取其直。毘舍浮佛現在世時，世多饑荒。我爲負人，無問遠近，唯取一錢。或有車牛被於泥溺，我有神力，爲其推輪，拔其苦惱。時國大王延佛設齋。我於爾時平地待佛。毘舍如來，摩頂謂我，當平心地，則世界地一切皆平。我即心開，見身微塵，與造世界所有微塵等無差別。微塵自性，不相觸摩，乃至刀兵亦無所觸。我於法性，悟無生忍，成阿羅漢，迴心今入菩薩位中。聞諸如來宣妙蓮華佛知見地，我先證明而爲上首。佛問圓通，我以諦觀身界二塵，等無差別，本如來藏，虛妄發塵，塵銷智圓，成無上道，斯爲第一。

月光童子，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我憶往昔恆河沙劫，有佛出世，名爲水天。教諸菩薩修習水觀，入三摩地。觀於身中，水性無奪。初從涕唾，如是窮盡津液精血，大小便利，身中旋復，水性一同。見水身中與世界外浮幢王剎，諸香水海，等無差別。我於是時，初成此觀。但見其水未得無身。當爲比丘，室中安禪。我有弟子，窺窗觀室，唯見清水遍在室中，了無所見。童稚無知，取一瓦礫投於水內，激水作聲，顧盼而去。我出定後，頓覺心痛。如舍利弗遭違害鬼。我自思惟，今我已得阿羅漢道，久離病緣。云何今日忽生心痛，將無退失。爾時童子捷來我前，說如上事。我則告言：汝更見水，可即開門，入此水中，除去瓦礫。童子奉教。後入定時，還復見水，瓦礫宛然，開門除出。我後出定，身質如初。逢無量佛，如是至於山海自在通王如來，方得亡身。與十方界諸香水海，性合真空，無二無別。今於如來得童真名，預菩薩會。佛問圓通，我以水性一味流通，得無生忍，圓滿菩提，斯爲第一。

琉璃光法王子，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我憶往昔經恆沙劫，有佛出世，名無量聲。開示菩薩本覺妙明。觀此世界及眾生身，皆是妄緣風力所轉。我於爾時，觀界安立，觀世動時，觀身動止，觀心動念，諸動無二，等無差別。我時覺了此群動性，來無所從，去無所至。十方微塵顛倒眾生，同一虛妄，如是乃至三千大千世界內，所有眾生，如一器中，貯百蚊蚋，啾啾亂鳴，於分寸中鼓發狂鬧。逢佛未幾，得無生忍。爾時心開，乃見東方不動佛國，爲法王子，事十方佛。身心發光，洞徹無礙。佛問圓通，我以觀察風力無依，悟菩提心，入三摩地，合十方佛傳一妙心，斯爲第一。

虛空藏菩薩，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我與如來，定光佛所，得無邊身。爾時手執四大寶珠，照明十方微塵佛剎，化成虛空。又於自心現大圓鏡，內放十種微妙寶光，流灌十方盡虛空際，諸幢王剎，來入鏡內，涉入我身。身同虛空，不相妨礙。身能善入微塵國土，廣行佛事，得大隨順。此大神力，由我諦觀四大無依，妄想生滅，虛空無二，佛國本同。於同發明，得無生忍。佛問圓通，我以觀察虛空無邊，入三摩地，妙力圓明，斯爲第一。

彌勒菩薩，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我憶往昔經微塵劫，有佛出世，名日月燈明。我從彼佛而得出家。心重世名，好游族姓。爾時世尊，教我修習唯心識定，入三摩地。歷劫已來，以此三昧，事恆沙佛。求世名心，歇滅無有。至然燈佛出現於世，我乃得成無上妙圓識心三昧，乃至盡空如來國土，淨穢有無，皆是我心變化所現。世尊，我了如是唯心識故，識性流出無量如來。今得授記，次補佛處。佛問圓通，我以諦觀十方唯識，識心圓明，入圓成實，遠離依他及徧計執，得無生忍，斯爲第一。

大勢至法王子，與其同倫五十二菩薩，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我憶往昔恆河沙劫，有佛出世，名無量光。十二如來，相繼一劫。其最後佛名超日月光。彼佛教我念佛三昧。譬如有人，一專爲憶，一人專忘，如是二人，若逢不逢，或見非見。二人相憶，二憶念深，如是乃至從生至生，同於形影，不相乖異。十方如來憐念眾生，如母憶子。若子逃逝，雖憶何爲。子若憶母如母憶時，母子歷生不相違遠。若眾生心憶佛念佛，現前當來必定見佛。去佛不遠，不假方便自得心開。如染香人，身有香氣。此則名曰香光莊嚴。我本因地以念佛心，入無生忍。今於此界，攝念佛人歸於淨土。佛問圓通，我無選擇，都攝六根，淨念相繼，得三摩地，斯爲第一。

……

建議大家反覆揣摩思悟《楞嚴經》這段經文，不僅對於佛弟子極具啟發性，對於儒者和丹家，以及所有東方學統與道統之傳承者而言，無不十分重要。儒佛道各家皆有不共之優點，學者不可惑於門戶之見，自閉耳目，自絕學路。過去千百年來，儒佛道各家相互攻訐（jié），極盡嘲笑貶抑之能事，時刻欲取代對方，但不知各家皆有不可取代之勝。此鄙陋之病，不可再有。

凡夫（儒曰平民）之所以是凡夫，因其皆陷溺於六根、六塵與六識之中，執著爲我，不能自拔。聖賢之所以是聖賢，大人之所以是大人，正是在於他們不爲六根、六塵與六識所惑與所縛，提撕警覺，向上升躍（儒曰下學而上達[1]），超越封限，豁然通達，彰顯心性於當下而獲生命之覺醒，得悟聖賢教化之不虛。

將佛家《楞嚴經》中藥王、藥上二法王子的修學與證悟之報告，再旁觀其他大阿羅漢與大菩薩們的修學心得，與吾聖「人莫不飲食也，鮮能知味也」之教，相互參照，必有諸多之啟發。由是可知，吾儒言語，每

[1] 子曰：「君子上達，小人下達。」（《論語・憲問》）

每朴素簡易，但皆涵義雋永，回味無窮。

第五章

子曰：「道其不行矣夫！」

《中庸》第五章僅此一句經文。於「人莫不飲食也，鮮能知味也」之後，子思緊接著引用了其爺爺的另一句話：「道其不行矣夫！」孔子乃大仁之化身，通體內外皆仁也，如同佛陀是大慈大悲之化身一樣。慈悲（儒曰仁愛）是心性內涵的平等性與一體性（真理是一）在現象世界的具體表現，因爲心性中的所有內涵與屬性全部在其「空性」中妙合爲一，融通爲一，平等爲一。一即一切，一切即一。「一」指心性之本體，「一切」指萬有之現象。「橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同。」現象世界之萬有與本體世界之一味，是同一個東西，但站在不同的角度視之，則出現截然不同的兩個景象——萬有各殊與平等一味。凡夫被緊緊地束縛於現象世界和各自的十八界（小宇宙）之中，其所見皆是參差不齊、各自獨立的萬事萬物；聖賢化除（超越）了自己十八界之封限與迷惑，智開意解，心性彰顯，其所見皆是平等融通、妙合爲一之內涵與屬性，宋明儒者稱之爲「理則」。因爲聖賢切實了悟到萬物一體、妙合天成，故能自發地愛人如己，自他互換，人溺己溺，人飢己飢。仁愛由是生焉，慈悲由是生焉。

孔子看到平民們個個終身背道而馳，背覺合塵，一天也不願踐行（修行）良知道德，於是仁心大發，悲愴地哀鳴一聲：「道其不行矣夫！」

第六章

子曰：「舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民。其斯以爲舜乎！」

《中庸》第六章僅此一段經文。我們先對上古五帝之一的舜帝作一些瞭解：

舜帝的生卒年代大約在西元前 2128 年至西元前 2025 年，因其居於媯（guī）水[1]而姓媯，有虞氏，名重華，字都君，生於姚墟，故又姓姚，爲姚姓之始祖。另一說是出生於諸馮。《孟子・離婁下》曰：「舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。」其治都在蒲阪（今山西永濟市）。舜是中國上古時代父系氏族社會後期的部落聯盟首領，華夏文明重要奠基人之一，因國名「虞」，故又稱「虞舜」。《古今姓氏書辯證》和《通誌・氏族略》記載：虞舜有兩姓，曰姚曰媯。因姚墟之生而姓姚，因媯水之居而姓媯。

相傳舜在二十歲的時候，以孝行聞名，辛勤耕稼於歷山（一說今山東鄄城歷山，一說今山東濟南千佛山），漁獵於雷澤（今屬山東菏澤），在黃河之濱燒製陶器，在壽丘（今山東曲阜）製作日用雜品，在頓丘（今河南浚縣）、負夏（今山東兗州）一帶生活過一段時間，因品德高尚，在民間威望很大。

舜執政後，有一系列的重大政治行動，一派勵精圖治的氣象。他重新修訂曆法，又舉行祭祀上天、祭祀天地四時、祭祀山川群神的大典，還把諸侯的信圭收集起來，再擇定吉日，召見各地諸侯君長，舉行隆重的典禮，重新頒發信圭。他即位的當年，就到各地巡狩，祭祀名山，召見諸侯，考察民情，還規定以後每五年巡狩一次，考察諸侯的政績，明定賞罰，可見舜注重與地方的聯繫，加強了對地方的治理。舜的治國方略中還有一項是「像以典刑，流宥五刑」：在器物上畫出五種刑罰的形狀，起警戒作用；用流放的辦法代替肉刑，以示寬大。

舜帝選賢任能，舉用「八愷」「八元」等治理民事。《史記・五帝本紀》[2]載：「昔高陽氏有才子八人，世得其利，謂之『八愷』。高辛氏有才子八人，世謂之『八元』。此十六族者，世濟其美，不隕其名。至於堯，堯未能舉。舜舉八愷，使主后土，以揆百事，莫不時序。舉八元，使布五教於四方，父義，母慈，兄友，弟恭，子孝，內平外成。」

舜不僅揚善，還敢於剷除當時的「四凶」。《史記・五帝本紀》載：「昔帝鴻氏有不才子，掩義隱賊，好行兇慝，天下謂之渾沌。少皞氏有不才子，毀信惡忠，崇飾惡言，天下謂之窮奇。顓頊氏有不才子，不可教訓，不知話言，天下謂之檮杌。此三族世憂之。至於堯，堯未能去。縉雲氏有不才子，貪於飲食，冒於貨賄，天下謂之饕餮。天下惡之，比之三凶。舜賓於四門，乃流四凶族，遷於四裔，以御螭魅，於是四門辟，言毋凶人也。」雖然「四凶」惡名昭彰，但堯帝未能處置，舜帝果斷地將「四凶」流放到邊遠荒蠻之地。這顯示出舜的治國方略和政治才幹。

舜任命禹治水，完成了堯帝未完之業，同時舜時常巡狩四方，整頓禮制，減輕刑罰，統一度量衡，要求人民「行厚德，遠佞人」，「直而溫，寬而栗，剛而毋虐，簡而毋傲」，孝敬父母，和睦鄰里。在其治理下，政教大行，八方賓服，四海咸頌舜功。

堯告老還鄉，讓舜代行天子的政事，到全國巡迴視察。舜受到推舉執掌政事二十年，堯讓他代行天子之事。舜代行政事八年後堯去世了。[3]舜於三年的喪事完畢之後，便讓位給堯的兒子丹朱，自己退避到南河之南。但是，天下諸侯都去朝見舜，卻不理會丹朱，打官司的人也都告狀到舜那裡，民間編了許多歌謠頌揚舜，都不把丹朱放在眼裡。舜覺得人心所向，天意所歸，無法推卸，遂就天子之位。

《史記》載：「堯立七十年得舜，二十年而老，令舜攝行天子之政，薦之於天。堯辟位凡二十八年而崩。百姓悲哀，如喪父母。三年，四方莫舉樂，以思堯。堯知子丹朱之不肖，不足授天下，於是乃權授舜。授舜，則天下得其利而丹朱病；授丹朱，則天下病而丹朱得其利。堯曰『終不以天下之病而利一人』，而卒授舜以

---

[1] 嬀水（嬀河）：源出北京市延慶縣，流入桑幹河。

[2] 《史記・五帝本紀》是漢代文學家、史學家司馬遷的《史記》之首篇，記載的是華夏上古時期被後人尊爲帝王的五個部落聯盟首領——黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜的生平與事蹟，同時也記錄了當時部落之間頻繁的戰爭，部落聯盟首領實行禪讓制，以及遠古初民戰猛獸、治洪水、開良田、種嘉谷、觀測天文、推算曆法、譜製音樂舞蹈等多方面的情況。全篇材料安排巧妙，敘事環環相扣，結構緊湊和諧。

[3] 參見許嘉璐主編，安平秋副主編：《二十四史全譯・史記・五帝本紀・舜》，上海：漢語大詞典出版社，2004 年，第 8 頁。

天下。堯崩，三年之喪畢，舜讓辟丹朱於南河之南。諸侯朝覲者不之丹朱而之舜，獄訟者不之丹朱而之舜，謳歌者不謳歌丹朱而謳歌舜。舜曰『天也』。夫而後之中國踐天子位焉，是爲帝舜。」

堯死以後，舜在政治上又有一番大的興革。原已舉用的大禹、皋陶、契、棄、伯夷、夔、龍、垂、益等人，職責都不明確。此時舜命禹擔任「司空」，治理水土；命棄擔任「後稷」，掌管農業；命契擔任「司徒」，推行教化；命皋陶擔任「士」，執掌刑法；命垂擔任「共工」，掌管百工；命益擔任「虞」，掌管山林；命伯夷擔任「秩宗」，主持禮儀；命夔爲「樂官」，掌管音樂和教育；命龍擔任「納言」，負責發佈命令、收集意見。舜還規定三年考察一次政績，由考察三次的結果決定提陞或罷免。通過這樣的整頓，「庶績咸熙」，各項工作都出現了新面貌，「四海之內咸戴帝舜之功」，天下呈現出前所未有的清平局面。舜在年老的時候，因爲自己的兒子商均不肖，而當時在各人的輝煌業績中，以禹的成就最大，禹盡心治理水患，身爲表率，鑿山通澤，疏導河流，終於治服了洪水，使天下人民安居樂業，因此舜決定薦威望很高的大禹爲繼任者，並由大禹來攝行政事。

《史記・五帝本紀》載：「舜年二十以孝聞，年三十堯舉之，年五十攝行天子事，年五十八堯崩，年六十一代堯踐帝位。踐帝位三十九年，南巡狩，崩於蒼梧之野。葬於江南九疑（今湖南永州市寧遠縣），是爲零陵。舜之踐帝位，載天子旗，往朝父瞽叟，夔夔唯謹，如子道。封弟象爲諸侯。舜子商均亦不肖，舜乃豫薦禹於天。」

《孟子・盡心下》云：「堯、舜，性者也；湯、武，反之也。」《孟子・盡心上》云：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕游，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能御也。」意思是說舜這個人是天縱之聖，生而知之，他長期居住在深山之中，形同一個沒有教養的野人。但那衹是從外部看來像個野人，就其內在而言，舜與野人有著本質的區別。因爲他「聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能御也」，衹要外部有一點善言善行啟發一下，他內在本有之德性良知，猶如江河之決堤，「沛然莫之能御」。這就是「堯、舜，性者也」，這就是舜的「隱惡而揚善」。

那麼舜爲何要長期居於深山與鳥獸爲伴呢？原因是這樣的：

堯帝得知舜才德雙全，很是高興，於是賜予舜絺衣（細葛布衣）和琴，還有牛羊，並爲他修築了倉房。舜得到了這些賞賜，瞽叟和象[1]很是忌妒，他們想殺掉舜，霸佔這些財物。瞽叟讓舜修補倉房的屋頂，卻在下面縱火焚燒倉房。舜靠兩隻斗笠作翼，從房上跳下，倖免於難。後來瞽叟又讓舜掘井，井挖得很深了，瞽叟和象卻在上面填土，要把井堵上，將舜活埋在裡面。幸虧舜事先有所警覺，在井坑旁挖了一條通道，從通道出來後，在很遠的地方躲了一段時間。瞽叟和象以爲陰謀得逞，象說這主意是他想出來的，分東西時要琴，還要舜妻（即堯的兩個女兒）給他做妻子，把牛羊和倉房分給父母。象住進了舜的房子，彈奏舜的琴。舜去見他，象大吃一驚，老大不高興，嘴裡卻說：「我正思念你呢，都快得抑鬱癥了！」舜也不放在心上，一如既往，孝順父母，友於兄弟，且比以前更加誠懇謹慎。

《史記・五帝本紀》載：「舜父瞽叟盲，而舜母死，瞽叟更娶妻而生象，象傲。瞽叟愛後妻子，常欲殺舜，舜避逃；及有小過，則受罪。順事父及後母與弟，日以篤謹，匪有解（懈）。」「舜年二十以孝聞。三十而帝堯問可用者，四岳咸薦虞舜，曰可。於是堯乃以二女妻舜以觀其內，使九男與處以觀其外。舜居嬀汭，內行彌謹。堯二女不敢以貴驕事舜親戚，甚有婦道。堯九男皆益篤。舜耕歷山，歷山之人皆讓畔；漁雷澤，雷澤上人皆讓居；陶河濱，河濱器皆不苦窳。一年而所居成聚，二年成邑，三年成都。堯乃賜舜絺衣與琴，爲築倉廩，予牛羊。瞽叟尚復欲殺之，使舜上塗廩，瞽叟從下縱火焚廩。舜乃以兩笠自扞而下，去，得不死。後瞽叟又使舜穿井，舜穿井爲匿空旁出。舜既入深，瞽叟與象共下土實井，舜從匿空出，去。瞽叟、象喜，以舜爲已死。象曰：『本謀者象。』象與其父母分，於是曰：『舜妻堯二女與琴，象取之；牛羊倉廩，予父母。』象乃止舜宮居，鼓其琴。舜往見之。象鄂不懌，曰：『我思舜正郁陶！』舜曰：『然，爾其庶矣！』舜復事瞽叟，愛弟彌謹。於是堯乃試舜五典百官，皆治。」

《孟子》所載的「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕游，其所以異於深山之野人者幾希」，就是舜從

[1] 瞽叟（gǔsǒu）和象：「瞽叟」是舜的父親，不知是否爲其真名。「瞽」義爲盲人。「叟」義爲年老的男人。「瞽叟」義爲瞎眼的老人。「像」是舜同父異母的弟弟。史載：瞽叟爲黃帝之七世孫，其人性情頑劣，對其子舜處處不滿，經常夥同其子象尋機殺死舜。但舜仍然孝順地侍奉瞽叟，不敢有半點不敬。

井底逃出後，爲了不給父親與弟弟再次加害自己的機會，躲到距家很遠的森林裡的那段時間。故《尚書》云：「德自舜明。」天道心性中的德性良知是從舜帝那裡得以彰顯而大明於天下。《史記・五帝本紀》中也有與《尚書》類似的記載：「天下明德皆自虞帝（舜）始。」

子思引述孔子嘆道不行、德不彰之言後，接著引述孔子對舜聖之讚美。「舜其大知也與！」舜真的是位大智大慧之人呀！舜爲什麼是智慧的化身呢？那是因爲他「好問」——善於纍積經驗知識，善於訓練感官素質，善於強化知性能力。「好問」含著這麼幾個意思：其一是好學，永不滿足。久之，必然集學問知識之大成。其二是謙虛。一個好學好問之人，一定是一個真正謙虛謹慎之人。恰如王船山所說：「害莫大於浮淺。」亦如熊十力嘗言：「你不要以爲自己懂得了，實則差得遠。說到懂，談何容易。」

「好察」：善於觀察或善於覺察。「邇言」：淺顯直白的話。整句意爲：善於從貌似淺顯直白的話中總結、提煉和體察出深層含義。延伸之義爲：天下沒有真正淺顯直白的話，對於善學之人，每句話都是金玉良言，都能引發無窮的啟迪與感悟。

因爲舜不僅「好問」，還「好察邇言」，所以培養出了舜很不一般的能力：「隱惡而揚善」。「隱惡」不是字面意思的「隱藏邪惡」「把邪惡隱藏起來」，而是「不讓邪惡表現出來」。延伸之義爲：在邪惡表現出來之前，就有效地轉化和淨化了邪惡。「揚善」：讓善行表現出來。延伸之義爲：彰顯良知於時時刻刻，呈現德性於事事物物。

善惡是道德概念。真善美衹有主次之側重，但不存在各自之間的絕對之獨立。故善惡裡必然含著真假與美丑。善的，一定也是美的和真的；惡的，一定也是丑的和假的。「隱惡而揚善」必然含著「隱丑而揚美」和「隱假而揚真」二義。儒家是「悲智雙運」：慈悲（良知）在前，爲主體；般若智慧在後，爲輔翼。佛家是「智悲雙運」：般若智慧在前，爲主體；慈悲在後，爲輔翼。雖然有主次不同、先後之別，但對般若智慧與慈悲仁愛都能給予足夠的重視，則同一理趣也。

孔子盛讚華夏文明開創者、上古三大聖哲之舜的「隱惡而揚善」，由是可知中華文明自發軔之初，即是一個緊扣著德性良知的文明，是全球唯一的一個自覺建基於心性之自律道德之上的生命文化體系，十分珍貴，無比殊勝。

「執其兩端，用其中於民」：歷史地看，太多人將「執其兩端，用其中」一句誤解爲平面化的不左不右、不前不後、不走極端，即爲「用其中（用中）」。如此理解「執其兩端」，難免教條化而機械化，難免平面化與膚淺化。無論是悟中、守中，還是用中、得中（致中和）等，都是全面的、多元的、動態的、活潑的、智慧的、層層升進的、貫穿於事事物物與學統和道統之修學全過程的。

於外在的經驗智慧之學統方面，舜因「好問」與「好察邇言」而成爲集學問知識之大成者，這是「外王」之道。於「內聖」方面，即道德覺醒，廣義而言，即生命覺醒方面，因有「人心惟危，道心惟微，微精惟一，允執厥中」十六字聖聖傳心之道統，使得舜能很好地實現和踐行「隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民」。「隱惡而揚善」是自修之道、自成之道、自得之道、自覺之道、自省之道、自愛之道、自明之道——以佛家言之，這屬於自利和自度範疇；「執其兩端，用其中於民」是愛民之道，是齊家治國之道——以佛家言之，這屬於利他和度人範疇。

曾子將自利自度與利他度人，概括爲《大學》之首段：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」大人之所以是大人（聖賢），是因爲他在學統與道統之修學上，對內彰顯生命（心性）本有之般若智慧（良知良能或曰明德）以達自覺、自度、自利，對外齊家、治國、平天下，廣泛學習各門學問和技能知識，努力實現忠孝仁義（親民、利物），更重要的是將內聖與外王兩方面全部推展到極致，使自度達到大圓滿境地，使度人也達至大圓滿境地，如此之內聖外王雙雙圓滿，名曰「止於至善」。爲何孔子盛讚舜帝「舜其大知也與」，盛讚舜帝的大智大慧、大仁大義，是因爲：在經驗知識方面，在外王方面，舜帝「好問而好察邇言」；在內聖方面，舜帝能「居深山之中，與木石居，與鹿豕游，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能御也」，能「隱惡而揚善」；在利他方面，在度人方面，在齊家治國方面，他能「執其兩端，用其中於民」。故孔子真心讚歎曰「其斯以爲舜乎」：這就是舜能成爲舜的原因吧！

自度度人圓滿，自覺覺他圓滿，自利利他圓滿，經驗智慧與良知智慧圓滿，內聖外王圓滿，德性德行圓

滿，聞見之知與德性之知圓滿，學統與道統圓滿，爲人子、爲人兄、爲人臣、爲人君、爲人友、爲人鄰等等，無一不圓滿。這樣的人，當然是明君，當然是聖人，當然是千古楷模、萬世師表，更是華夏文明於上古時期突起的一座生命高峰。

由是而知，堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、曾子、子思、孟子，再到王陽明，聖聖相傳「十六字心法」最後一句「允執厥中」之執中、守中、悟中、用中，他們都能十分自覺地傳承之、運用之。整部儒家學統與道統傳承史，整部華夏文明的學統與道統傳承史，就是一部傳中、執中、悟中、用中之生命史，中國爲何名曰「中國」，很可能與我們的文明十分強調傳中、執中、用中之中道思想有著深遠之關係。

第七章

子曰：「人皆曰『予知』，驅而納諸罟擭陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰『予知』，擇乎中庸，而不能期月守也。」

《中庸》第七章僅此一段經文。「罟（gǔ）」：魚網。「擭（huò）」：裝有機關的捕獸木籠。整段釋爲：人們都說我孔子很有智慧，（看來是大家錯了，爲什麼我沒有智慧呢？）我呀，就像是一條被驅趕進網中的魚或一隻被驅趕進籠子裡的走獸那樣，渾然不知陷阱之所在，更不知如何去躲避這些陷阱。（由此證明我孔子不是智者，而是愚夫呀！）除了不識不避陷阱之外，還有一事也能很好地證明我是愚夫，那就是「擇乎中庸，而不能期月守也」：我連一個月的中庸都執不住、守不住。

如鳥獸魚蝦那樣不識不避陷阱，屬於經驗智慧（聞見之知），期月不能守執中庸，屬於先驗智慧（良知良能），因爲分屬兩類不同之智慧與能力，故孔子分爲兩句而言之。不避陷阱是因爲達不到耳聰目明之程度，期月不能守執中庸，佛家語曰不能執守禪定，守不住定境。「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」《大學》將孔子的「執守」進一步細化和系統（次第）化：止、定、靜、安、慮、得。儒佛兩家說的都是同一個東西——執守中庸。層層遞進，步步深化執中、悟中、守中、循中、致中之境界和深廣度。

《論語》裡有幾處孔子稱讚其高徒顏回[1]：

哀公問：「弟子孰爲好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過，不幸短命死矣。今也則亡，未聞好學者也。」（《論語・雍也》）

魯哀公問孔子：「你的弟子中誰最好學呢？」孔子回答說：「有一個弟子叫顏回，從不遷怒於人，從不重複犯錯，但不幸短命死去了。現在已經沒有了，我沒聽說還有誰比他更好學了。」

子曰：「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！」（《論語・雍也》）

孔子說：「賢德啊，顏回每天只吃一小碗飯，只喝一瓢水，住在貧民窟裡，一般人無法忍受這樣的貧苦，但顏回卻始終保持著安貧樂道的狀態。顏回是真的大賢之人啊！」

子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」（《論語・雍也》）

孔子說：「顏回這個人，他的心可以在長時間（三個月）內不離開仁德，其餘的弟子則祇能在數日內最多一月內執守住仁義而已。」

「復聖」顏回是孔子諸大賢弟子之上首，孔子也有意將學統與道統傳承予他，但非常可惜的是「不幸短命死矣」，在二十九歲（一說三十一歲、三十二歲或四十一歲）夭折了，死在了其師孔子之前。孔子失去他比失去自己的兒子孔鯉還要悲痛。顏子之賢德無論怎樣高明，也畢竟是孔子之弟子。弟子都能達到「三月不違仁」，作爲至聖的孔子怎麼可能「擇乎中庸，而不能期月守也」呢？故此句必爲孔子自謙之語。

孟子稱讚孔子曰：「自有生民以來，未有孔子也。」（《孟子・公孫丑上》）「孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。」（《孟子・萬章下》）孟子曰：「聖人，人倫之至也。」（《孟子・離婁上》）「大成」「至聖」這兩個詞即源自孟子對孔子之稱讚。孔子不死板不教條，能與時俱進，善於發現所處時代之種種問題而能積極地回應之，故孟子讚之曰「孔子，聖之時者也」。除此之外，孔子在學統和道統（經驗智慧與先驗智慧、見聞之知與德性之知）兩個方面，都能集當時之大成，在「明明德（彰顯內在德性）」之內聖修養方面和「親民」之覺他利物方面，雙雙達到了「止於至善」，達到了極致和圓滿。故曰「大成至聖」，有史以來第一人也。

作爲「大成至聖」的孔子，修德進學是有一個過程的，他自己對這個次第有一個著名的總結：「吾十有

[1] 顏回（別稱：顏子、顏淵。前 521—前 481 年），字子淵，春秋末期魯國人，是孔子最得意的弟子，是「孔門十哲」之一、「孔門七十二賢」之首，儒家五大聖人之一，《論語》編譔者之一。其十四歲拜孔子爲師，終生師事之。孔子讚其好學、仁人。西元前 481 年去世，葬於魯城東防山前。唐太宗尊之爲「先師」，唐玄宗尊之爲「兗公」，宋真宗加封爲「兗國公」，元文宗又尊爲「兗國復聖公」，明嘉靖九年改稱「復聖」。顏回素以德行著稱，嚴格按照孔子關於「仁」「禮」的要求，「敏於事而慎於言」。故孔子常稱讚顏回具有君子四德，即「強於行義，弱於受諫，怵於待祿，慎於治身」。

五而志於學；三十而立；四十而不惑；五十而知天命；六十而耳順；七十而從心所欲，不逾矩。」（《論語‧爲政》）孔子十五歲開始發心修學，所學者不出學統與道統也。三十歲時他首度洞察到心性之實相，自此身心言行不再游移搖蕩，獲得了堅定的根基和道德的源頭。四十歲時他的修學又有了升進，對心性之深度、廣度和豐富度之領悟達到了前所未有之程度，以佛家修學階級衡之，相當於「第八地不退轉菩薩位」，自此不再有退墮爲凡夫之可能，只會升進，不再退轉。「第八地不退轉菩薩位」又名「不動地菩薩位」，意爲無有事物能撼動他、動搖他。又過了十年，到達五十歲時，孔子已經大徹大悟，證悟生命之大圓滿，通達心性所有內涵與奧妙：以佛家衡之，如來之境；以道家衡之，神僊或真人之境；以基督教傳統衡之，道成肉身或基督之境；以中華傳統文化衡之，天人合一之境。至於「六十而耳順；七十而從心所欲，不逾矩」，這衹是孔子至聖化境在現象世界和人文世界裡的種種妙用與無爲順應而已，皆不出五十歲時之極致聖境耳。

由是而知，孔子自三十而立之時，就一立永立，無有退轉，進入舜帝的「若決江河，沛然莫之能御也」之狀態，任由良知德性之彰顯而展現，任由良知德性當家作主，身心言行全然籠罩沐浴於天命道心之中，任由心性大化流行而享受「孔顏之樂」。既然無有退轉，何來「擇乎中庸，而不能期月守也」？

既然孔子身心言行、通體內外皆中庸也，皆中和也，皆中道也，那爲何其孫子思還要鄭重地引述孔子的自謙之語「擇乎中庸，而不能期月守也」呢？以吾揣度子思之意，是爲了警示後人，如「天縱之聖」的孔子，也難以做到「擇乎中庸，而不能期月守也」，何況一般平民乎？何況一般小人乎？以此突顯中庸之尊貴與莊嚴。

第八章

子曰：「回之爲人也：擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺，而弗失之矣。」

《中庸》第八章僅此一段經文。「善」：內指德性良知，外指德行善舉。「拳拳」：握緊拳頭，捨不得鬆手。「服膺」：牢記於心，真心佩服。

孔子的確是大成至聖，不惜自貶而讚他，被其稱讚的還是他的弟子，這就更加難能可貴了。孔子先說自己如何如何差勁，「擇乎中庸，而不能期月守也」，話鋒一轉，就開始稱讚其弟子顏回如何如何優秀：顏回很會爲人（善於修養，懂得如何率性而爲，簡稱「爲人」）！他善於爲人的要點是：在向著中庸成長（努力地彰顯良知德性，積極地與心性打成一片）的過程中，每次內在的良知德性向深廣處明朗和拓展了一步，或外在的德行善舉又增加了一些，都能讓顏回如獲至寶般拜服之、珍重之、孕育之、涵養之、淨化之、彰顯之、昇華之。由此反映出聖賢之所以是聖賢，無不是因爲他們尊道、重道、求道、向道之心之懇切而真誠之故也，而不是如小人凡夫那樣整日裡患得患失、瞻前顧後、揣摩算計，恰如莊子所言「天機深者人機淺，人機深者天機淺」。顏回顯然屬於「天機深者」，擇善固執之，深信道德覺醒即良知德性之彰顯，良知呈現即生命覺醒，生命覺醒即身心通化（天道流行）而得究竟解脫與圓滿，此爲「內聖」之道——通過內在的心性之彰顯（生命之徹底覺醒）而成就聖賢之道。此是典型的德化人生，此是典型的通過道德覺醒來獲得生命覺醒與圓滿解脫的涵養（修證）之道。佛家文明體系、道家（丹家）文明體系、基督教文明體系、伊斯蘭教文明體系、印度教文明體系等所有文明體系的最高理想，無論是成佛、成僊、成真人，還是成基督、成先知等，通過儒家的德化人生，通過儒家的道德覺醒（良知彰顯）的修養之道，全部能實現，且比起它們的法門與途徑，儒家更加穩妥，更加快捷，更加普適大眾，更加朴素簡易。

第九章

子曰：「天下國家，可均也；爵祿，可辭也；白刃，可蹈也；中庸，不可能也。」

《中庸》第九章僅此一段經文。「天下」：天空之下，如同當今所言之「世界」。「國家」：古時君主制，國是家的放大版，家是國的縮小版，國又是由無數個家族組成，故曰「國家」。「均」：均衡，引申爲和諧與太平。「爵」：君主制時代的貴族之世襲封號，各國等級與稱呼皆不同。在中國古代，爵位自上而下共有五級：公、侯、伯、子、男。不同等級的世襲貴族，享受國家賞賜的土地、奴隸、官位和財富是不同的，這在古代有一套完整的制度和規約。「祿」：古代官吏的薪俸。這些官位與職務多數是從舉薦和科考而來，不能世襲。整句釋爲：天下和國家，衹要努努力，都是可以治理好的，將其引導到和諧太平之正軌上來；爵位官職和它們的優厚俸祿，咬咬牙也是可以放棄的；鋒利的刀刃，衹要鼓起勇氣也是可以踐踏而過的；但唯有追求、證悟和成就中庸之道，其困難程度，對於平民凡夫而言，幾乎是不可能達到的。

《大學》曰：「如惡（wù）惡（è）臭，如好（hào）好（hǎo）色」。我們追求良知仁義如能像厭惡惡臭那樣，如能像喜好美色那樣，則無有不成。換言之，我們之所以在追求良知仁義、喚醒道德、彰顯心性方面不能成就，是因爲我們的渴求程度遠遠不夠，恆心、決心遠遠不夠。如果用高於治國平天下的力氣和恆心，去追求仁義和喚醒道德，則無有不成；如果用高於對待爵祿的態度，去追求仁義和喚醒道德，則無有不成；如果拿出比踐踏白刃更大的勇氣來追求仁義和喚醒道德，則無有不成。之所以道法不彰、仁義不行、良知未醒、中庸失守，究其根源無非是我們對其認知不清，不知爲何我們必須將追求仁義和喚醒良知作爲人生第一要務，不知爲何我們必須將讓身心通化沐浴於天道心性之中作爲人生第一要務，不知爲何我們必須將喚醒良知和彰顯德性作爲人生第一要務，所謂沒有理明法透之故也。人是一個意義化和價值化的存在，若沒有確切找到生活和人生的意義和價值，一切都是蒼白的。人格衹有用意義和價值之鋼架才能支撐起來，生活和人生衹有用意義和價值之鋼架才能支撐起來，所有的激情和進取衹有用意義和價值之鋼架才能支撐起來，整個生命整個宇宙衹有用意義和價值之鋼架才能支撐起來。但意義和價值源自哪裡？臨時或曰現象之意義和價值，源自慾望和所處之習俗；終極之意義和價值衹能源自心性，其爲心性先天所本有。是故彰顯心性，喚醒道德，就是彰顯和喚醒先天本有之終極意義和價值。彰顯心性和喚醒道德，與彰顯先天本有之個體存在、人類存在和宇宙存在之終極意義和終極價值，是爲同義[1]。

如果在齊家治國平天下的努力中不能有助於實現心性之彰顯和道德之喚醒，那麼齊家治國平天下頓失意義和價值而顯得蒼白與可笑；如果爵位俸祿不能有助於個人或家族實現心性之彰顯和道德之喚醒，那麼爵位俸祿頓失意義和價值而顯得蒼白與可笑；如果踐踏白刃不能有助於實現心性之彰顯和道德之喚醒，那麼踐踏白刃之勇氣之豪氣之英雄氣頓失意義和價值而顯得蒼白與可笑。無論是日常生活之雜務，還是上層建築的官爵和榮譽等等，如果通過它們不能有助於實現心性之彰顯，不能有助於道德之喚醒，所有這一切必然頓失意義和價值而顯得蒼白與可笑。

[1] 關於「終極關懷缺失綜合癥」之論，在本書作者此前出版的多部著作（如《皇冠瑜伽》《〈瑜伽經〉直解》等）中皆有詳述，敬請參閱。

第十章

子路問強。

子曰：「南方之強與，北方之強與，抑而強與？寬柔以教，不報無道，南方之強也，君子居之。衽金革，死而不厭，北方之強也，而強者居之。故君子和而不流，強哉矯！中立而不倚，強哉矯！國有道，不變塞焉，強哉矯！國無道，至死不變，強哉矯！」

此爲《中庸》第十章全部經文。先來介紹一下子路：仲由（前 542—前 480 年），字子路，又字季路，魯國卞地（今山東省濟寧市泗水縣泉林鎮卞橋村）人，「孔門十哲」之一，「孔門七十二賢」之一，少孔子九歲，是弟子中侍奉孔子最久者。仲由以政事見稱，爲人率直而勇敢，跟隨孔子周遊列國，是孔子的侍衛。周敬王四十年（魯哀公十五年），衛亂，父子爭位，子路被蒉聵殺死，葬於澶淵（今河南濮陽），享年六十三歲。

仲由少年時，從事各種勞作來維持家庭生活，常吃野菜充飢。拜入孔門之前，他曾經瞧不起柔弱的孔子，屢次冒犯欺負孔子。爲此孔子設計出少許禮樂儀式對他慢慢加以引導。後來，子路穿著儒服，帶著拜師的禮物，通過孔子學生的引薦，請求成爲孔子的弟子。

孔子常與弟子談志向，每次仲由都搶先發言，而且多數是談他如何勇敢，如何教別人勇敢，以及如何打仗等等。孔子對子路說：「你喜歡什麼？」子路（對孔子）說：「喜歡長劍。」孔子周遊列國時，仲由和顏回等人始終跟隨孔子，由於他極勇武，實際上起了保衛者的作用，所以孔子評價子路的忠誠時說：「自從我有了仲由後，我就沒有再聽到惡意的言辭了。」

仲由一生追隨孔子，保護孔子，積極捍衛或努力實踐孔子的思想學說，對儒家的貢獻、對後代的影響也是很大，爲子至孝，善政爲民，誠實守信，忠義仁勇，聞過則喜，聞善則遷，見義必爲，見危必拯，其德其行如日月在天、江河行地，光照人間潤澤華夏，位列十哲，世稱先賢。

唐玄宗尊仲由爲「衛侯」，宋真宗加封爲「河內公」，宋度宗又尊爲「衛公」，明嘉靖九年改稱「先賢仲子」。

孔子曾多次談到仲由擅長政事，並向人介紹說：「對於子路，可以任命他來治理千乘之國的軍政事務，至於是不是仁，這我就不知道了。」子路開始步入仕途，是孔子在魯國做「中都宰」「大司寇」的時候。最初，他在季孫氏那裡幹點小事，後來得到信任，升爲「季氏宰」，即季氏家族的總管。其後，他還做過「費宰」。在孔子周遊列國客居衛國時，他做了衛國實際掌權者孔悝之采邑（封地）——蒲邑的「蒲大夫」，前後三年，取得了不少政績，深得孔子稱讚。

小邾國一名叫射的人，帶領句繹的人來投奔魯國，專門指名叫仲由代表魯國出來定盟約，而對其他人一概不信。用冉求的話說就是，（魯國作爲）千乘之國，（射）不相信它的盟誓，而相信仲由說的話。可是仲由堅辭不幹，原因是不能鼓勵小邾射幹背叛國家這種不義之事。[1]在衛國當蒲大夫時，仲由組織興修水利，他體恤民工勞動艱苦，下令「給人一碗飯、一壺水」。他之所以這樣做，就是因爲他主張仁義的人要與天下人分享自己的所得和利益。孔子認爲，正是因爲仲由做到了這些，才使得「民盡力」「民不偷」「民不擾」，而國家富強，這顯然是對仲由政績的極高評價。

太史公司馬遷譔著的《史記》中有《仲尼弟子列傳》篇，此篇中關於子路的記載全文引述如下：

仲由，字子路，卞人也，少孔子九歲。

子路性鄙，好勇力，志伉直，冠雄雞，佩豭豚，陵暴孔子。孔子設禮稍誘子路，子路後儒服委質，因門人請爲弟子。

子路問政，孔子曰：「先之，勞之。」請益。曰：「無倦。」

子路問：「君子尚勇乎？」孔子曰：「義之爲上。君子好勇而無義則亂，小人好勇而無義則盜。」

子路有聞，未之能行，唯恐有聞。

[1] 參見李啟謙：《子路（仲由）研究》，《齊魯學刊》，1985 年第 6 期，第 113—119 頁。

孔子曰：「片言可以折獄者，其由也與！」「由也好勇過我，無所取材。」「若由也，不得其死然。」

「衣敝縕袍與衣狐貉者立而不恥者，其由也與！」「由也陞堂矣，未入於室也。」

季康子問：「仲由仁乎？」孔子曰：「千乘之國可使治其賦，不知其仁。」

子路喜從游，遇長沮、桀溺、荷蓧（diào）丈人。

子路爲季氏宰，季孫問曰：「子路可謂大臣與？」孔子曰：「可謂具臣矣。」

子路爲蒲大夫，辭孔子。孔子曰：「蒲多壯士，又難治。然吾語汝：恭以敬，可以執勇；寬以正，可以比眾；恭正以靜，可以報上。」

初，衛靈公有寵姬曰南子。靈公太子蕢聵得過南子，懼誅出奔。及靈公卒而夫人欲立公子郢。郢不肯，曰：「亡人太子之子輒在。」於是衛立輒爲君，是爲出公。出公立十二年，其父蕢聵居外，不得入。子路爲衛大夫孔悝之邑宰。蕢聵乃與孔悝作亂，謀入孔悝家，遂與其徒襲攻出公。出公奔魯，而蕢聵入立，是爲莊公。方孔悝作亂，子路在外，聞之而馳往。遇子羔出衛城門，謂子路曰：「出公去矣，而門已閉，子可還矣，毋空受其禍。」子路曰：「食其食者不避其難。」子羔卒去。有使者入城，城門開，子路隨而入。造蕢聵，蕢聵與孔悝登台。子路曰：「君焉用孔悝？請得而殺之。」蕢聵弗聽。於是子路欲燔台，蕢聵懼，乃下石乞、壺黡（yǎn）攻子路，擊斷子路之纓。子路曰：「君子死而冠不免。」遂結纓而死。

孔子聞衛亂，曰：「嗟乎，由死矣！」已而果死。故孔子曰：「自吾得由，惡言不聞於耳。」是時子貢爲魯使於齊。

此段簡釋如下：

仲由，字子路，卞地人，比孔子小九歲。

子路性情粗樸，喜歡逞勇鬥力，志氣剛強，性格直爽，頭戴雄雞式的帽子，佩帶著公豬皮裝飾的寶劍，曾經欺凌孔子。孔子用禮樂慢慢地誘導他。後來，子路穿著儒服（表示從此棄野從文，追求儒家志趣），請求孔子學生爲之引薦，成爲了孔子的正式弟子。

子路問如何治國理政，孔子說：「給百姓做個好榜樣，帶個好頭，要諸事勤勞（天行健，君子以自強不息）。」子路請求再多給些教導。孔子說：「（先之、勞之）持之以恆。」

子路問：「君子崇尚勇敢嗎？」孔子說：「君子最崇尚的是義。若君子只好勇而不崇尚義，就會叛逆作亂；若小人只好勇而不崇尚義，就會變成強盜。（引申之義爲：勇是孔子倡導的君子必備美德之一，但若爲了勇而勇，則成持強鬥狠之莽夫。勇是敢於堅持自他之正義和公平，勇是敢於堅守聖賢之信念與品德而不失。）」

子路若聞一善言，見一善行，而不能立即倣彷和踐行，就會因非常慚愧而著急，也因此擔心會有更多的善言善行到來，使得自己（短時間內）學不過來。

孔子說：「祇需聽對方簡短的幾句話，就能正確地了斷訟案，恐怕祇有仲由（子路）有這個本事吧。」

「仲由（內在的）勇敢精神和（外在的）武功，超過我很多（據《史記》等史料記載，孔子的射箭、駕駛、劍術和兵法等，皆獨步當時。他卻親口讚歎子路在武功和勇敢方面更勝自己一籌）。如此世所罕見之大材，卻久久不能得到善用（真是浪費人才呀）。」

「像仲由這樣勇武果敢之性情，隨時向死而生，隨時將生死置之度外，視死如歸，依我看，早晚子路會殺身成仁、捨生取義的。」（後果然應驗孔子所言。子路能廁身「孔門十哲」，以全副身心踐行仁義，真切活出聖賢精神，彰顯心性內涵，確有俗世凡夫所不能及之處。）

「穿著用亂麻絮做的破舊袍子和穿著裘皮大衣的人站在一起，而不生半點自慚形穢之念，恐怕祇有仲由吧！」

「仲由的學問修養好像登上了正廳（大堂），可是還沒能進入內室呢。」〔「登堂入室」之成語即由此而來。此句評語應是孔子對入門不久的子路之教導與提醒，非是子路殺身成仁後之定論。以子路上士之資質，聽到先生這句教訓與啟發後，定當發憤修學，更上一層，進入聖賢生命之內室也，得窺儒家學統與道統之精髓也。《論語》載：「顏淵喟然嘆曰：『仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能。既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。』」（顏淵由衷感嘆曰：「夫子的學問與道德實在高深！我抬頭仰望，越望越覺得高大；我努力鑽研，越鑽研越覺得不可窮盡。我看

著它好像在前面，忽然又像在後面〔我以爲懂了，但突然發現還差距很遠呢〕。夫子善於一步步地誘導我，用各種典籍來豐富我的知識，又用各種禮節來約束我的言行，使我想停止學習都不可能，直到我用盡全力而後已。好像有一個十分高大的東西立在我前面，雖然我想要追隨上去，卻沒有前進的路徑了〔如同攀岩那樣〕。」）夫子對子路的「登堂入室」之訓，與顏回的「循循善誘」之嘆，同一義趣。佛家重要經典《妙法蓮華經・化城喻品》載：「比丘當知：如來方便，深入眾生之性，如其志樂小法，深著五欲，爲是等故，說於涅槃，是人若聞，則便信受。譬如五百由旬[1]險難惡道，曠絕無人，怖畏之處，若有多眾，欲過此道，至珍寶處。有一導師，聰慧明達，善知險道通塞之相，將導眾人，欲過此難。所將人眾，中路懈退，白導師言：『我等疲極，而復怖畏，不能復進，前路猶遠，今欲退還。』導師多諸方便而作是念：『此等可愍，云何捨大珍寶而欲退還？』作是念已，以方便力，於險道中，過三百由旬，化作一城。告眾人言：『汝等勿怖，莫得退還。今此大城，可於中止，隨意所作，若入是城，快得安隱。若能前至寶所，亦可得去。』是時疲極之眾，心大歡喜，嘆未曾有：『我等今者，免斯惡道，快得安隱。』於是眾人前入化城，生已度想，生安隱想。爾時導師，知此人眾，既得止息，無復疲倦。即滅化城，語眾人言：『汝等去來，寶處在近。向者大城，我所化作，爲止息耳。』諸比丘，如來亦復如是，今爲汝等作大導師，知諸生死煩惱惡道，險難長遠，應去應度。若眾生但聞一佛乘者，則不欲見佛，不欲親近，便作是念：『佛道長遠，久受勤苦乃可得成。』佛知是心，怯弱下劣。以方便力，而於中道爲止息故，說二涅槃。若眾生住於二地，如來爾時即便爲說：『汝等所作未辦，汝所住地，近於佛慧，當觀察籌量所得涅槃非真實也。但是如來方便之力，於一佛乘分別說三。』如彼導師，爲止息故，化作大城。既知息已，而告之言：『寶處在近，此城非實，我化作耳。』」釋迦牟尼「化城」之喻，與夫子訓誡子路衹是「登堂」而未「入室」，以及顏回「循循善誘」之嘆，同一義趣。佛爲無上導師，夫子爲萬世師表。一切聖賢願作眾生舟車，堪爲世人指南。信然也，固然也。）

季康子[2]問夫子：「仲由有仁德嗎？」孔子回答說：「擁有一千輛兵車的『千乘之國』[3]，可以放心地交給子路去管理軍政事務。（由此可見孔子對子路的軍事才能是充分肯定的。）至於他有沒有季大夫您所說的仁德，這我就不知道了。」〔季康子問孔子，其弟子仲由是否有仁德，頗有深意，很可能是想任用他爲文官官職。從孔子的回答來看，孔子的言外之意是：即使任用子路，那也要給個武官（更適合他）。而且子路才高，需任命個很大的官位才可以，最好是將一個中等國家的全部軍政事務都交付給他管理。也可有另一種疏釋：仁德在不同的君子智者那裡表現方式是不同的，子路的仁德則具體表現爲忠勇豪邁。「士」分爲文士和武士。通過文士或武士的方式皆能有效地彰顯心性，皆可覺醒道德、成就德化人生，皆可有力地彰顯良知天命。而子路之仁德則表現爲忠勇豪邁，以武士相、將軍相示現出來，這是他區別於別人之處。）

子路喜歡跟隨孔子出遊（實現護衛夫子之責，同時親近夫子能隨時獲得教導），曾遇到過長沮、桀溺、扛著農具的老人等隱士。〔《論語・微子》載：「長沮、桀溺，耦而耕。孔子過之，使子路問津焉。長沮（jù）曰：『夫執輿者爲誰？』子路曰：『爲孔丘。』曰：『是魯孔丘與？』曰：『是也。』曰：『是知津矣。』問於桀溺。桀溺曰：『子爲誰？』曰：『爲仲由。』曰：『是魯孔丘之徒與？』對曰：『然。』曰：『滔滔者天下皆是也，而誰以易之？且而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉？』耰（yōu）而不輟。子路行以告。夫子憮（wǔ）然曰：『鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。』」（長沮和桀溺是春秋時楚國葉地〔今河南叶縣〕的兩名避世隱者，他們正在耕種時，孔子路過，孔子讓子路去問通向碼頭的路。長沮問：「那個駕車的人是誰？」子路說：「是孔丘。」長沮問：「是魯國的孔丘嗎？」子路說：「是。」長沮說：「他應該知道碼頭在哪裡呀〔沒必要問我們嘛〕。」子路無奈又去問桀溺。桀溺問：「你是誰？」子路說：「我是仲由。」桀溺問：「就是魯國孔丘的弟子仲由嗎？」子路說：「是。」桀溺說：「天下已經沒有一塊淨土了，誰有能力改變呢？你與其跟從觀點不被世人接受的人〔指孔丘〕，爲什麼不跟隨不

[1] 由旬（梵語 Yojana）：古印度長度單位，佛學常用語。意譯爲限量、一程、一驛等。據佛音論師說：一由旬相當於一隻公牛走一天的距離，（大約 10—15 公里）；據《大唐西域記》卷二載：一由旬指帝王一日行進之路程（大約 20—25 公里）。

[2] 季康子（？—前 468 年），即季孫肥，魯哀公時任正卿。姬姓，季氏，名肥，魯國大夫，謚「康」，史稱「季康子」。季康子事魯哀公，此時魯國公室衰弱，以季氏爲首的三桓強盛，季氏宗主季康子最爲位高權重。季孫肥之「孫」爲尊稱，「季孫」並不是氏稱，「季孫某」僅限於對宗主的稱謂，宗族普通成員祇能稱「季某」。故季孫肥爲季氏，而非季孫氏。

[3] 千乘之國：指擁有許多兵馬的國家。乘：音 shèng，意爲「輛」，這裡指的是兵馬。每乘：擁有四匹馬拉的兵車一輛，車上甲士三人，車下步卒七十二人，後勤人員二十五人，共計一百人。春秋時代，戰爭頻仍，所以國家的強弱都用車輛的數目來計算。「千乘之國」在春秋時指中等諸侯國。

問世事的隱士呢〔指他們自己〕？」他說完繼續埋頭種地。子路回來報告孔子，孔子傷感地說：「人不能和鳥獸爲伍〔道不同不相爲謀〕，不和人打交道，我和誰打交道呢？如果天下有道的話，還需要我四處奔波嗎？」）在春秋時期，及更早的夏商周時期，就已經形成了兩個主要的流派：一者爲儒家之前身，爲顯學和入世傳統；一者爲道家之前身，爲隱士和出世傳統。顯學和入世傳統傳續至孔子而大成，正式開創儒家學派；隱士和出世傳統傳續至老子而大成，正式開創道家學派。迄東漢初年印度佛家（含佛教、佛學和佛法之三大相關互聯之系統）傳入漢土後，因其與老莊道家皆極力主張歸隱與出世，故後世習慣於「佛老」并稱。長沮和桀溺等隱士，顯屬道家之流，主張無爲應物與積極出世，此恰與儒家提倡的經世致用、「立德、立功、立言」等基本性格和人生傾向相對反，出入甚大。心性擁有無窮之呈現樣式，出世和入世恰如文士與武士一樣，皆是彰顯心性之途徑與面向，如同有人熱愛藝術而有人熱愛體育，有人熱愛航海而有人熱愛登山，祇是喜好不同，無有高低對錯之別，所謂人各有志者是也。以此恰好證明了心性之無窮豐富性與多樣性，每一事每一物都是獨一無二的，都是不可重複的，如是，每個事物皆是不可取代的。這就是心性自足性、自在性的具體表現。〕

子路出任當時魯國三大權臣之首的季氏之家臣（任總管職，屬文職），季孫（季康子）問孔子曰：「子路能勝任總管（宰）之職嗎？」孔子回答說：「子路具備擔任重要職務的所有才能與品德（言外之意爲擔任你家的總管乃是大材小用了）。」

子路出任蒲邑[1]的大夫[2]（前 487 年），向孔子辭行。孔子說：「蒲城之地，民多尚武，所以難以治理，但也不是無法可施，我告訴你：恭謹謙敬，就可以駕馭勇武之人；寬厚清正，就可以使大家親近。當社會達到禮樂盛行、清正安寧之際，就來向我匯報（否則就不要回來了，直到治理有效後再回來）。」〔《孔子家語·辯政》載：「子路治蒲三年。孔子過之，入其境，曰：『善哉，由也！恭敬以信矣。』入其邑，曰：『善哉，由也！忠信而寬矣。』至庭，曰：『善哉，由也！明察以斷矣。』子貢執轡而問曰：『夫子未見由之政，而三稱其善，其善可得聞乎？』孔子曰：『吾見其政矣。入其境，田疇盡易，草萊甚辟，溝洫深治，此其恭敬以信，故其民盡力也；入其邑，牆屋完固，樹木甚茂，此其忠信以寬，故其民不偷也；至其庭，庭甚清閑，諸下用命，此其言明察以斷，故其政不擾也。以此觀之，雖三稱其善，庸盡其美矣！』」（孔子周遊列國十四年，滯留衛國的時間最長。子路治理衛國的蒲邑三年後的一天，孔子正巧路過此地，決定查看子路將蒲邑治理得如何。剛入其境〔僅至城外〕，孔子就稱讚說：「善哉，由也！」走進城內看了一圈，孔子又說了一句：「善哉，由也！」走進府衙，孔子第三次說了：「善哉，由也！」爲孔子駕車的子貢有點納悶，就問：「夫子尚未見到子路就三次稱讚其善，不亦逾乎〔會不會過譽了〕？」夫子回答說：「入其境見溝渠深治，田地整齊，莊稼茂盛，說明子路恭正以信，故民眾盡力；入其城池，房屋完好，商賈繁榮，樹木蔥蘢，說明子路忠信以寬，故民不偷懶；至其府衙，滿院清淨，諸下用命〔臣僕等聽從命令〕，說明子路明察善斷，故其政不擾〔政事有條不紊〕。以此看來，我雖然三次稱讚他做得好，哪能說盡他的優點呢！」最後，孔子說：「看來子路的仁政取得了斐然的成果，所以就沒有必要再去見子路了。」於是他讓子貢駕車滿意地回去了。自此，蒲邑被稱爲「三善之地〔恭敬、忠信、明察〕」。）〕

當初，衛靈公[3]有位寵姬叫作南子[4]。衛靈公的太子蕢聵曾得罪過她，害怕被她謀殺就逃往國外。等到靈公去世，夫人南子想讓公子郢繼承王位。公子郢不肯接受，說：「太子雖然逃亡了，太子的兒子輒還在。」於是衛國立了輒爲國君，這就是衛出公。出公繼位十二年，他的父親蕢聵十二年來一直留在國外，不能回來。這時子路擔任衛國大夫孔悝采邑的長官。衛出公之父蕢聵想辦法回國並帶人潛入孔悝家，和孔悝一同作亂，

---

[1] 蒲邑：於今河南省長垣市的城關鎮所在地（1946 年名曰「三善鎮」），別名蒲城，現屬河南省新鄉市，春秋時屬衛國。孔子與子路曾於此講學，使此地在歷史上有大名，現該地有約兩人高的子路雕像一座。（蒲邑之另一說是在今山西省西南部，呂梁山西麓的臨汾市隰縣西北。）邑有「封邑」之義。「封邑」即春秋時貴族之封地。「蒲邑」即「蒲城」這個地方作爲貴族之封地，被封贈給了子路（故子路爲「蒲邑宰」，簡稱「蒲宰」），於是子路向其師辭行，來到自己的封地，以最高行政長官的身份進行治理。

[2] 大夫：古代官職名。西周以後先秦諸侯國中，在國君之下有卿、大夫、士三級。大夫可世襲，有封地。《墨子》中有許多篇敘述了天子（最高者）、三公、諸侯、大夫、士、庶人之序列，此序列既可視爲行政體系，又可視爲等級體系。

[3] 衛靈公（前 540—前 493 年），姬姓，名元，春秋時期衛國第二十八代國君，西元前 534—前 493 年在位。因多猜忌且脾氣暴躁留下不好的史學評價，但他擅長識人，知人善任，也正是因爲他提拔的三個大臣孔圉、祝鮀、王孫賈的通力合作，才使衛國出現生機勃勃之象。

[4] 南子：春秋時衛國衛靈公夫人，原爲宋國公主。河南商丘人。南子比衛靈公小三十多歲，美貌動於天下。與衛靈公男寵公子朝相戀，後隨公子朝出走晉國。南子最有名的事蹟就是與孔子相見，即「子見南子」。

衛靈公四十二年（魯哀公二年，前 493 年）四月丙子日，衛靈公去世。衛靈公生前曾想立兒子公子郢爲太子，衛靈公死後，南子遵照衛靈公的意願，想立公子郢爲太子，說：「命令公子郢做太子，這是國君的命令。」公子郢回答說：「郢和別的兒子不一樣，而且我伺候國君到死，如果有這話，郢一定會聽到。並且還有逃亡者太子蕢聵的兒子輒在那裡，我不敢即太子位。」於是便擁立輒爲國君，是爲衛出公。

他們帶著黨徒去襲擊衛出公。出公逃往魯國，蕢聵進宮繼位，這就是衛莊公。當孔悝作亂時，子路有事在外，聽到這個消息子路立刻趕回來了。子羔[1]從衛國城門出來，兩人正好相遇，子羔對子路說：「衛出公逃走了，城門已經關閉，您可以回去了，不要爲他遭受禍殃。」子路說：「吃著人家的糧食就不能迴避人家的災難。」子羔便離去了。正趕上有使者要進城，城門開了，子路就跟了進去。子路找到蕢聵，蕢聵和孔悝都在台上。子路說：「大王爲什麼要任用孔悝呢？請讓我捉住他殺了。」蕢聵不聽從他的勸說。於是子路要放火燒台，蕢聵害怕了，於是叫石乞、壺黶到台下去攻擊子路，斬斷了子路的帽帶。子路說：「君子可以死，象徵士大夫精神的冠帽怎可不整？」於是他在整理冠帽之時被殺死了，以身殉國，捨身就義。

此時孔子已經離開了，當聽到衛國發生暴亂的消息，說：「唉呀，不好，仲由死了！」不久，果真傳來了他的死訊。所以孔子說：「自從我有弟子仲由之後，惡言惡語的話再也聽不到了（可見仲由保護其師頗有效力）。」這時，子貢正爲魯國出使到了齊國。

「子路問強」，從下文孔子的回答來看，子路所問之「強」義爲：世上什麼東西最值得嚮往和追求？或換言之：世上什麼纔是最有價值和意義的？以文言文表述之，即「君子何以自處？」「問強」就是問道，問志向，問儒者（士大夫）何以自處。

孔子回答曰：不同的習俗、不同的地域、不同的歷史傳統形成不同的民風，人們的文化理想和人生志向，差異是很大的。比如說南方人（現在的山東、河南、江淮一帶的農業區）和北方人（現在的河北、內蒙古、山西和陝西北部一帶的遊牧區），他們的性格、風俗等差異就很巨大。「寬柔以教，不報無道，南方之強也，君子居之」：南方文化鼎盛，習俗厚重，注重教化，提倡寬容溫柔的品德，追慕仁義，遠離仇恨和一切小人行徑（遠離獸性所涵之一切），這是南方人的追求和志趣，由此造就出了君子之邦、禮儀之邦、聖賢之邦。「衽金革，死而不厭，北方之強也，而強者居之」：北方遊牧區由於生存條件惡劣，資源有限，爲爭奪生存空間經常發生戰爭，人民整日裡枕戈待旦，勇武好鬥，崇尚馬革裹屍還的英雄，養成不怕死的風氣，他們服膺那些勇力過人者，爲之王。

子曰：「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。」（《論語·雍也》）「質」：朴素，原始。「文」：文采，矯飾。「野」：粗鄙，野蠻。「史」：本指宗廟之祝史，或在官府職掌文書者，這些人往往顯得呆板而教條，虛偽而造作。「彬彬」：這裡指文和質均勻配合的樣子。整句釋爲：「孔子曰：『一個真正的君子，應該是「文質彬彬」的：他的品德和風格裡既有原始而質樸的一面，也有受過禮樂教化的一面，既能吸收文與質各自之優長，又能成功地避免此兩者不良的一面——野（粗鄙，野蠻）和史（虛偽而造作）。』」這是孔子一貫擅長的用眼前事物爲例來啟迪和教化弟子們高深的道理。中庸（心性、道德、形上形下、先天智慧和後天智慧——道心與人心等）無論就體、相與用之哪一面向而言，無不十分深奧而微妙，但作爲「萬世師表」的孔子，很擅長用日常所見來指點出中庸之內涵。「文質彬彬，然後君子」，不僅是君子之道，更是中庸之道。孔子一生教化，無窮言行，合而觀之，無論是內聖面，還是外王面，始終不逾「文質彬彬」四字而建言立教。一個真正的君子（良知德性的踐行者），他既不陷溺於本能、感官和負面情緒等生物性（獸性）之中而被其左右和掌控，更要避免禮樂制度和文明文化裡無處不在的呆板和教條、虛偽和造作。兩者皆要超越，用心性之光明和十力來化除之、覺醒之、滌蕩之、昇華之，「然後君子」。

將「文質彬彬，然後君子」換一種方式表達，即是此處的「故君子和而不流，強哉矯！中立而不倚，強哉矯！國有道，不變塞焉，強哉矯！國無道，至死不變，強哉矯！」孔子先講述了南方和北方因不同習俗和傳統，導致人們出現截然不同的理想和追求，接著孔子話鋒一轉說：南方或北方皆不是最理想的人格模式和人生追求，儒者所嚮往的君子（聖賢）之最高境界是——和而不流，與心性（中庸）打成一片、化爲一體。因心性即先驗智慧，此智慧能讓我們洞察一切真相（實相），或曰一切事物的終極真相無餘地自發呈現於此

[1] 《史記·仲尼弟子列傳》載：「高柴，字子羔。」子羔，也稱子高、子皋、季皋，春秋末年衛國人（另一說爲齊國人）。小孔子三十歲（《孔子家語》作四十歲）。子路做季氏家宰，想提攜師弟子羔做季氏的領地費邑的城宰。孔子不同意，說子羔還年輕，學問還不成熟，不應該拔苗助長，讓他太早承擔那麼大責任，如果德不配位，那是害人子弟，害了子羔。

子羔最後還是去做了費宰。子路一路提攜他，後來他又跟子路去了衛國。衛國內亂，子羔逃了出來，正遇上子路要趕回去。子羔勸他說：你回去也沒用，白白送死。勸他別去。子路說：吃人家的飯，不避人家的難。最後子路慷慨赴死。子羔逃回夫子處報信，孔子稱讚他明大義，善保身。子羔開始做官早，成爲孔門弟子中做官次數最多、在職時間最長的人，在魯、衛兩國先後四次爲官，歷任魯國費宰、郕宰、武城宰和衛國的士師。雖然夫子覺得他學問不高，但他憨直忠厚，公正清廉，從不越禮，從不犯錯，大難中又能全身而退，終成孔門傑出弟子。

智慧之中。如是，當然就不會爲眼前一時一地、一事一物所迷惑和局限，故而不會與世沉浮、隨俗漂流。這樣的君子纔是最值得嚮往和自豪的。其次，達不到中和聖境者，至少也能處於超然的狀態而不陷溺於二元之中，不執著於一隅，不糾纏於一物，能拿得起放得下，磊落而灑脫。這樣的君子纔是最值得嚮往和自豪的。再其次，於家國有道（國泰民安）之時，樂於助成一臂之力，將此家風國運向好的方面推進一些。再其次，若不幸處於無道之國，有志不能申，有國不能報，有道不能傳，有學不能講，即使如此，雖不能普利天下，但至少可以獨善其身，守心養志，潛龍勿用，默識心通，抱道而終，死而後已，那也是非常好的。「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎？」（《論語・憲問》）「求仁而得仁，又何怨？」（《論語・述而》）此之謂「獨善其身」也，此之謂「至死不變」也。

進一步追問曰：君子爲何於「國無道」時，必須要「獨善其身」，必須要「守志不渝」，必須要「至死不變」？那是因爲「道也者，不可須臾離也；可離，非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也」。用西方基督教的觀點來看，這是我與上帝之間的秘密契約、生命之契約！與他人無關，與社會無關，與除了我與上帝之外的任何人和任何事皆無關。我們套用其語意曰：這是個人與心性之間與生俱來之使命，包括自己在內的所有人，人生最根本、最緊迫、最重要的責任和使命就是了悟心性、彰顯心性、回歸心性、成爲心性。換言之，即識中，守中，至中，成中。西哲曰「契約」「聖約」，東哲曰「使命」「天命」，同一義也。

第十一章

子曰：「素隱行怪，後世有述焉，吾弗爲之矣。君子遵道而行，半途而廢，吾弗能已矣。君子依乎中庸，遯世不見知而不悔，唯聖者能之。」

此爲《中庸》第十一章全部經文。「素」：按《漢書》當作「索」，搜索、探索、索取之義。「素隱」：搜索古怪的言論和歪理邪說來悚動他人。「行怪」：好作怪異荒誕的行爲來引人關注。「素隱」與「行怪」的動機相同：通過譁眾取寵來實現滿足私慾和欺世盜名之目的。這樣做或許能取得一定的成功，甚至讓後世都能記住你，將你載入史冊（很可能是遺臭萬年）。但我（孔丘）是斷然不會做這些事的，因爲我已見道，已定性，已明白人生方向（彰顯心性，德化人生）。

「素隱行怪，後世有述焉」，也可有另一種解釋：那些喜好標新立異、譁眾取寵的人，他們的言行能迷惑人們一時，但紙裡包不住火，祇要給夠一定的時間，所有事物都會慢慢地呈現出其真相和本質，那時誰真誰假，一目瞭然。時間能讓一切現出原形，歷史是最公正的判官。孔子是第一位真正的史學家，編訂了第一部史學專著：《春秋》。自孔子開始，中國就成了一個史學意識特別深厚的民族，上自帝王將相，下至販夫走卒，受此風氣所影響，皆有很強的歷史意識。此歷史意識成爲中華民族最大的行爲規範和戒律，每於決策之時，習慣性地反問一聲：我這樣做，後人（歷史）會怎樣評論我呢？爲了能在後人心目中有一個良好形象，不給祖宗丟臉抹黑，爲了能在史書裡留下一句好評，免受後人詬病，人們會竭盡所能地棄惡從善，自強不息。

孔子所處的人類「第一軸心」時代，其時全世界幾乎所有聖哲全部心知肚明：現階段人類纔剛剛獲得主體覺醒或曰「『人』的意識」[1]之覺醒，再或曰人性的初步覺醒，此時人們對高於獸性和人性之神性（佛性、德性）的認知極爲模糊而遙遠，處在普遍將神性人格化（亦可曰神格化）的階段，並對這些人格化的神靈們頂禮膜拜和建構起一系列的宗教教義、學說、儀式和神職人員體系。簡言之，即這個時期的人類處於文明之初、人性乍醒的宗教和神話統攝一切的階段，人類意識普遍處於很低級的階段，如同一個人的少兒時期。

《論語・述而》曰「子不語怪、力、亂、神」，與《中庸》此處引述孔子的「素隱行怪，……吾弗爲之矣」，皆在說明，將至聖放在當時全球範圍內來看，孔子不僅高人一等，還高聖一等。一般聖賢都選擇了順世而爲——既然人類處於意識覺醒和成長的初級階段，如同一個人的少兒時期，既然此階段人類文明恰好處於以宗教和神話爲主流的時期，那就不要逆流而動了，順世而爲吧。孔子並非不知其所處時代是宗教和神話壓倒一切的時代，是以神爲本（神本文化、鬼神文化、巫術文化）的時代，是於濃重的神靈和神話流行風氣中遺失和淡忘了「人」的時代，是人性之覺醒程度還處在很幼稚階段的時代（若人性覺醒程度不夠，則德性也不可能獲得很好的覺醒。因爲德性是建立在人性充分覺醒基礎上的，人性之極致即是德性。人性是德性的初級階段，德性是人性的終極階段。人性與德性是同一本性的兩個不同的覺醒階段）。

孟子稱讚「孔子，聖之時者也」，不能僅僅理解成孔子是一個通常意義上的與時俱進之人，其更深之意爲：孔子是對其所處時代特色和歷史文化，反省和參悟得最爲透徹的偉大聖哲。其「不語怪、力、亂、神」和弗爲「素隱行怪」，以身作則，提倡和引導大家回歸簡易朴素的日常生活和修學活動。這不僅僅是孔子之個性使然，乃是經過至聖深思熟慮後的自覺與理性之行爲。他洞察出人類將德性（神性）不自覺地人格化（神格化），並在人格化（神格化）基礎上建構出一個又一個宗教體系、神話體系、祭拜體系、信仰體系（含神職人員等級體系）等等，這是非常有害的。其害大要有三：

首先是宗教體系將無形無相、無始無終、「其大無外，其小無內」、先天本有、形而上的德性（神性）進行人格化（也即神格化）、偶像化、具象化、形而下化、自我化（個人之自我從此可以像寄居蟹那樣寄居在「神靈」的空殼裡，將神靈據爲己有，以己自認。自我以神靈的形象來活動，如此，自我就爲自己找到了或曰創造了一種全新的形象和身份），這是對德性的嚴重矮化和俗化，這是對德性的嚴重扭曲和異化，極大地妨礙著人類對德性的正確認知和透徹體悟，同時給自我猖行於世創造了種種有利條件。

---

[1] 不是動物意識的覺醒，即不是動物認識到自己是一個動物；也不是神的意識之覺醒，即不是神認識到自己是一個神；而是人的意識之覺醒，即人認識到自己是人，是既不是動物也不是鬼神的人，是人之爲人的人之覺醒。

其次是宗教體系將德性（神性、佛性）進行人格化和自我化，這本身就是一種嚴重的固化和自閉行爲，將人類牢牢地定格和封鎖在少兒時期，極大地妨礙著意識的持續成長和生命的持續覺醒——由人性向德性持續地成長和覺醒，由心性的初級階段向終極階段持續地成長和覺醒。

再次是宗教體系將德性（神性、佛性）進行人格化和自我化，必然將整個人類引向越來越非理性化、功利化、情緒化、本能化、儀式化、膚淺化的對神靈的狂熱崇拜之中，如此必然嚴重誤導人們對德性（神性、佛性）朴素而親切的體悟，增加人們對德性體悟的困難度和複雜度，阻礙個體和人類及其文明文化的發展進程，阻礙個人和人類順利地走向更高的成熟和覺醒，貶損了德性（良知）的神聖性與莊嚴性，將人類拖入越來越幼稚化、感官化和生物（獸性）化的深淵。

在那個全球幾乎所有的聖哲都在積極地順應時代，努力地將德性（神性、佛性）宗教化、人格（神格）化、儀式化、偶像化、功利化的進程中，唯有至聖孔子在極力地去宗教化、去儀式化、去人格化、去偶像化、去功利化，唯有至聖孔子在極力提倡回歸璞素、回歸人本、回歸現實、回歸日常、回歸倫理、回歸理性和知性，唯有至聖孔子在極力提倡「不語怪、力、亂、神」、弗爲「素隱行怪」。

孔子，聖之時者也！

「君子遵道而行，半途而廢，吾弗能已矣」中的「遵道而行」，即《中庸》首章所謂的「率性之謂道」之「率性」。宋明大儒異口同聲曰「性即理」（性外無理，理外無性）。此「理」乃本體之理，乃形而上之理，乃心性本有之理，乃《易》所含的八卦之理（簡稱「易理」），統稱「性理」或「道理」。心性（道）自定方向，自含律則，自貞自明，內涵真善美（知真之爲真、知善之爲善、知美之爲美的能力）。通俗地講，「道」在某些方面類似於西方人所謂的「上帝」。「上帝」是所有事物的終極評判官和人生的終極方向。「遵道而行」在西方被表述爲「全然交由上帝來指引我們的一切」。

「遵道而行」的前提是理明法透，是切實明白了心性之內涵與屬性，在全然的嚮往與信任中，將身心言行毫無保留地交給「道」，深入地體悟「道」（即在彰顯良知的過程中，深度地體會與洞察良知之豐富內涵與屬性）。在此過程中，心性越來越明顯，良知越來越清晰，體會越來越真實，身心內外越來越清淨通透，四大五蘊越來越光明無礙（轉化氣秉，祛除質礙），儒家自宗所言之種種境界，如《大學》所言的「止、定、靜、安、慮、得」、《中庸》所言的「致中和，天地位焉，萬物育焉」，以及《孟子・盡心下》所言的「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」等等，必然次第出現，佛道兩家之所有境界同樣次第呈現，無一遺漏。「次第出現」是針對多數人而言的，但還存在著少數是頓然全現。「次第出現」在禪家被稱爲「漸悟」，「頓然全現」在禪家被稱爲「頓悟」。一個人是漸悟還是頓悟，主要依根器高低優劣、發心大小強弱和修學精進程度這三者而定。歷史地看，頓悟者是極少的，絕大多數都是次第漸悟。即使被公認爲「天縱之聖」的孔子也是一名漸悟者，其「三十而立，四十不惑……」，就是典型的次第漸悟之言。

從心性之離其自己之狀態，返迴心性之在其自己之狀態，是所有人與所有眾生與生俱來和壓倒一切的使命，無論我們樂不樂意，此生已經被定性了：向著生命圓滿覺醒而成長和精進。故真正明白此理者，定然自覺地做到「道也者，不可須臾離也；可離，非道也」。由是孔子說：於我而言，半途而廢，那是不可能發生之事。道之於人，如魚之於水。魚當然是不可能離開水而能活命的，猶如人不可能離開道而能活命一樣。祇有小人和愚者才會背道而馳，不願「遵道而行」。這也是小人之所以爲小人之由，這也是愚者如何爲愚者之因。

老子於《道德經》曰：「孔德之容，惟道是從。」「孔德」是最大之德、最上之德。這個世上最大的德行是什麼呢？最高尚的追求是什麼呢？是「惟道是從」，將身心言行臣服於道，將「道（心性）」內含的律則和方向作爲生活之準繩、人生之導航。

釋迦牟尼於《大般涅槃經》中講述了他成佛前，在修菩薩行時所發生的一件事。有一神名曰「帝釋天神」，爲了考驗釋迦牟尼是否真的修苦行，是否真的能「爲法忘軀」，而現身曰：我有過去佛宣講的一句偈語，前半句是「諸行無常，是生滅法」，如果你想學得下半句偈語，需用身命來換取，可願意否？釋迦牟尼說十分願意。於是帝釋天神就說了下半句：「生滅滅已，寂滅爲樂」。釋迦牟尼聽後大喜，立即兌現諾言——捨去

身命，以報天神教化之恩。「我捨身時復作是言：願令一切慳惜之人，悉來見我捨離此身，若有少施起貢高者，亦令得見我爲一偈，捨此身命，如棄草木。我於爾時說是語已，尋即放身，自投樹下。」釋迦牟尼撞樹而死，死後，「爾時釋提桓因及諸天人大梵天王，稽首頂禮於我足下，讚言：『善哉善哉，真是菩薩，能大利益無量眾生，欲於無明黑闇之中然大法炬。』」釋迦牟尼捨身求教，爲法忘軀，與老子的「惟道是從」和孔子的「遵道而行」，同一理趣。下句「君子依乎中庸」，亦復如是。

「遯世不見知而不悔，唯聖者能之。」「遯」與「遁」通假。「見」：被。「不見知」：不被人知曉。整句釋義爲：因爲某種原因而終生過著隱遁的生活，默默無聞不被人知曉，但不會因此而有任何悔恨與抱怨，這衹有達到聖賢境界的人才能做到。如此，纔是真正的隱士、逸士。雖然孔子在《論語》裡明確地說：「夫子憮然曰：『鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。』」孔子認爲他是顯學傳承者，與隱士傳統之別，如同「鳥獸不可與同群」。但並不能就此認定孔子對隱士的世界一無所知，從很多記載來看，孔子對隱士是非常瞭解的。雖然孔子自己不願當隱士，但他並不反感隱士，認爲在「邦無道」時，以積極的態度當一名隱士是十分高尚（有德）的表現。「子曰：『篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天下有道則見（現），無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也。』」（《論語‧泰伯》）「人不知而不慍，不亦君子乎？」（《論語‧學而》）

在「危邦」「無道」之時，能安貧樂道，在默默無聞中過著隱士式的生活，這纔是真正的君子之慎獨，此名之曰「聖隱」：以聖賢之姿而歸隱田園。如此「獨善其身」的「聖隱」生活，孔子親自給了我們因由：君子依乎中庸。中庸（心性、乾坤）是一個無比豐富而精彩的世界，感官所見所聞的這個現象世界僅僅是心性世界的億萬分之一，它就已經如此的豐富和精彩了，可見進入到心性世界，那裡的所見所聞得有多麼言語道斷的神奇呀！如果因爲某些原由而不能實現抱負和志向，那就退回到主體生命世界裡來，完成良知之彰顯與圓滿，實現生命的徹底覺醒和人生的終極關懷——天人合一，融入道體，回歸心性，獲得大自在。

君子於「邦有道」時則現身報國，傳承文明；於「邦無道」時則隱遁山林，詩酒田園，潛悟心性。這兩者在孔子看來都很好，但都不要強求：於「邦有道」時，強隱不好；於「邦無道」時，強顯有害。最佳狀態是：當隱則隱，當顯則顯。以儒家之言曰：窮則獨善其身，達則兼濟天下。

《周易‧大過‧大象傳》中「像曰：澤滅木，大過。君子以獨立不懼，遯世無悶。」「大過」卦是《周易》六十四卦中的第二十八卦：巽下兌上。巽爲木，兌爲澤。澤當潤養於木，今澤處木上而害於木，是爲「大過」。其於人生，則像征盛極而衰的非常之時、離亂之世。故孔子於其所譔之《大象傳》裡指示人們：「君子以獨立不懼，遯世無悶。」

《周易‧乾卦‧文言傳》中「初九曰『潛龍勿用』，何謂也？子曰：『龍，德而隱者也。不易乎世，不成乎名，遯（遁）世無悶，不見（現）是而無悶。樂則行之，憂則違之，確乎其不可拔，潛龍也。』」「潛龍」者，自度也，自覺也，自利也，自足也，自修也，自成也。如此之階段或曰狀態，孔子稱讚爲「龍德」。「唯聖者能之」，故也曰「聖德」。當修學者處於自悟、自覺、自修、自足之時，「不易乎世」——不隨勢左右，不與世沉浮，「不成乎名」——不爲名聞利養，安貧樂道。如同顏回那樣「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂」。因「唯聖者能之」，故名「聖貧」。「遯世無悶」：聖貧者，時刻享受生命（道德）覺醒之樂，時刻享受解脫（自在）之樂，時刻享受成長（實現終極關懷）之樂，佛家稱此爲「禪樂」，道家稱此爲「丹樂」，吾儒稱此爲「學而時習之，不亦說乎」之「聖樂」，何悶之有？故曰「遯世無悶」。「不見（現）是而無悶」：於自修、自覺、自度、自成之時，切實體會到了如人飲水冷暖自知的義理之樂、修學之樂和「龍德」之樂，那就證明你入道了、自得了、有成了、含孕了、知止了（《大學》的「知止而後有定」）、有定了。「憂則違之」：如果你僅僅三天不出門，就情緒低落、煩悶不已，證明你的身心是非常浮躁的，你的生命狀態是非常膚淺的，你的學問和修養尚未入門，你應該對此現象給予高度反省和警覺。如果不是「憂則違之」，而是「回也不改其樂」，那此人就達到了「唯聖者能之」的「潛龍」狀態，因爲已見道而出現如如不動之定力，出現天地般的聖人氣象，真實無違，慎獨自在，如是則永遠避免隨勢搖擺、隨世風左右，達到「確乎其不可拔」之龍德聖境。

唐代韓愈[1]的《省試顏子不貳過論》曰：「顏子自惟其若是也，於是居陋巷以致其誠，飲一瓢以求其志，不以富貴妨其道，不以隱約易其心，確乎不拔，浩然自守，知高堅之可尚，忘鑽仰之爲勞，任重道遠，竟莫之致。」

[1] 韓愈（768—824 年），字退之，河南河陽（今河南孟州）人，唐代文學家、哲學家。因其常據郡望自稱「昌黎韓愈」，故後世稱之爲「韓昌黎」。謚號「文」，世稱「韓文公」。貞元八年（792 年）進士及第，先後爲節度使推官、監察御史，德宗末年因上疏時政之弊而被貶。唐憲宗時曾任國子博士、史館修撰、中書舍人等職。元和十四年（819 年）因諫阻憲宗奉迎佛骨被貶爲潮州刺史。穆宗時歷任國子祭酒、兵部侍郎、吏部侍郎、京兆尹兼御史大夫。在政治上反對藩鎮割據，在文學上主張文以載道，其散文位居「唐宋八大家」之首，與柳宗元同爲唐代古文運動的倡導者，并稱「韓柳」。詩與孟郊齊名并稱「韓孟」，是韓孟詩派的代表人物之一。其詩力求新奇，有時流於險怪，對宋詩影響頗大。《昌黎先生集》爲其門人李漢所編，是韓愈作品最全面的彙集。

第十二章

君子之道，費而隱。

夫婦之愚，可以與知焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉。天地之大也，人猶有所憾。故君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。

《詩》云：「鳶飛戾天，魚躍於淵。」言其上下察也。

君子之道，造端乎夫婦。及其至也，察乎天地。

君子之道，費而隱。

這是《中庸》第十二章之首句。「費」：廣大。「隱」：精微。整句釋義爲：君子（聖賢）之道，是非常廣大而極其精微的。廣大者，其大無外也；精微者，其小無內也。其顯者，粗大而可見，響亮而可聞也；其隱者，幽深奧妙而不可測也。若問爲何會有體用、潛顯、形而上下、先天後天、先驗經驗、覺醒昏愚等等之別也？無它，存在就是這樣存在的——似乎回答了，但又等於什麼也沒說。心性之離其自己，就是從形而上落至形而下，從先天落至後天，從潛隱至顯現，從無形至有形。是故，形而上下、先天後天、性相體用、本體與宇宙（潛顯），無一不是心性，皆爲心性所含攝。祇要是心性之所含，也必爲君子（聖賢）之所含。

愚民眾生皆有德性良知，故也含「費而隱」，不獨君子耳。但愚民之所含，是理含、性含、潛含；君子之所含，是實含、顯含、自覺之含。「自覺之含」的意思是：君子（聖賢）通過學統與道統之傳承與修學，理明而法透，真切地了悟出「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」、「宇宙內事是己分內事，己分內事是宇宙內事」（象山語）和「心外無物，心外無理」（陽明語），自覺地拓展身心，不受軀殼所限。宋朝張載於《西銘》曰：「民吾同胞，物吾與也。」《孟子・盡心上》曰：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。」

夫婦之愚，可以與知焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉。天地之大也，人猶有所憾。故君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。

「夫婦」：此有二解。其一指村夫與民婦。此「村夫」泛指一切心智未開、未受教化的男子，此「民婦」泛指一切心智未開、未受教化的女子。其二指普通的夫妻。此處二義皆取。整句釋義爲：雖然是常見的村夫民婦們，但祇要他們內在發心向學，再加上外在有好的學統與道統之教化與傳承，當他們走上成長之路、覺醒之路，逐步地達到極致與圓滿之境時，即使是聖人也有不及他們之處。

此「不及」又可分爲經驗智慧方面的不及和先驗智慧方面的不及。經驗智慧（經驗知識）方面的不及很好理解，世上百業，三百六十行，包括聖賢在內的任何人都不可能全部瞭解和掌握，學則得之，不學則不知。若夫婦學之，而聖賢未學，則必然「不知而不及」。先驗智慧（先驗知識）之內涵極爲豐富廣大，統攝體用潛顯，「其大無外，其小無內」，呈現於具體之個人，有以仁（慈悲）見長，有以義（公平正義）見長，有以禮（規則法度）見長，有以智（聰明才幹）見長，有以信（忠貞）見長，有以美見長，有以真見長，有以善見長，千差萬別，不一而足。如同天下無一片完全相同之樹葉，雖皆爲聖賢，但無一完全相同，各性所性，各心所心。彰顯心性爲相同，各人以各人之方式彰顯心性則相異。是故孔子時常說，我在某方面，不如某某弟子，又在某方面，某某弟子遠高於我。這些話既是自謙之辭，也是如實之語，因各自所擅長與傾向不同耳。此謂之「不及」。

「夫婦之愚，可以與知焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉」，這一句偏向於內在生命成長與覺醒而言，下一句「夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉」，偏向於外在行爲而言。「不肖」於此句中可釋爲：品行不好，沒有出息。引申之義爲：不能很好地體現自己祖上的優良傳統，以及不能很好地傳承華夏民族聖賢之學統與道統。但此前不能不表示以後就不能，若於某日情有所動，開始發心向學，認真落實聖賢教化於身心言行之中，「及其至也，雖聖人亦有所不能焉」，是完全有可能在某些方面大大超出過往之聖賢言行的。

古今中外所有聖哲和智者都存在著兩個方面的共性：超越其所處之時代和局限於其所處之時代。以孔子爲例，他所洞察到的心性——通過道德覺醒來實現生命覺醒，通過生命覺醒來實現人的終極關懷和圓滿解脫，

這條仁義之路以現代語言之，即道德哲學或曰倫理體系，這是人類有史以來最完整（知行皆備）、最透徹（體用雙全）的修學系統，可謂盡善而盡美矣。此體系超越時空，四海皆准，永恆常在，不爲時易，不與物遷。這是孔子超越歷史、超越時空的一面。但他同時也存在著另一面：局限於其所處之時代。這是任何人共同的宿命，無人可以避免。超越時代的是先驗智慧，是德性良知；局限於時代的是經驗智慧，是見聞之知。

「天地之大也，人猶有所憾」可以自兩面講：其一是自經驗智慧方面看，現象世界之大，社會百業之繁，任何人都不可能在一生之內全之盡之，故有所憾；其二是自德性良知方面看，心性深奧博大，內涵豐富，而人生又是如此地短暫無常，對於很多人而言，一生之內很難將心性全之盡之，故有所憾。佛家稱呼此爲「娑婆世界」——一個充滿殘缺和遺憾的世界。以今語言之，現象世界無真正的圓滿可言，任何人、任何物，無不充滿這樣或那樣的殘缺和遺憾，這是由現象世界的根本特性所決定的，不以人的意志爲轉移。大圓滿或曰真正的圓滿，衹能在心性裡存在，因爲圓滿（自足、自在）是心性的重要屬性之一。

「夫婦之愚，可以與知焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉。天地之大也，人猶有所憾」，這一段話重點談及經驗世界和現象人生，下句「故君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉」，所言的是心性本體世界。心性「其大無外，其小無內」，無形無相，無窮無盡。關於心性「其大無外，其小無內」，不僅《周易》一再地申明，不僅孔子一再地申明，佛道兩家和西方基督教文化等，都以不同的方式和比喻，一再地申明和強調，目的是讓後學們盡快突破形軀之限，拓展心胸，提陞境界，放大體量，與心性相應，也即與道合一。

《詩》云：「鳶飛戾天，魚躍於淵。」言其上下察也。

「鳶飛戾天，魚躍於淵。」出自《詩經・大雅・旱麓》，全文爲：

瞻彼旱麓，榛楛（hù）濟（jǐ）濟。豈弟（tì）君子，干祿豈弟。

瑟彼玉瓚（zàn），黃流在中。豈弟君子，福祿攸降。

鳶飛戾天，魚躍於淵。豈弟君子，遐不作人。

清酒既載，騂（xīng）牡既備。以享以祀，以介景福。

瑟彼柞棫，民所燎矣。豈弟君子，神所勞矣。

莫莫葛藟，施（yì）於條枚。豈弟君子，求福不回。

譯文：

瞻望那邊旱山山底，榛樹楛樹多麼茂密。風度翩翩好個君子，福祿來自和樂平易。

圭瓚酒器光潔細膩，金勺之中鬯（chàng）酒滿溢。風度翩翩好個君子，天降福祿令人歡喜。

老鷹振翅飛上藍天，潭中魚兒歡騰遊戲。風度翩翩好個君子，普令見者辭舊更新。

清醇甜酒已經滿斟，紅色公牛備作犧牲。用它上供用它祭祀，用它求取盛大福樂。

柞樹棫樹那麼茂盛，百姓砍來焚燒祭神。風度翩翩好個君子，應是天神將他造就。

葛藤茂盛到處滋生，蔓延纏繞樹枝樹幹。風度翩翩好個君子，求福有道不邪不奸。[1]

關於聖賢與周圍環境良性互動的記載，兩千五百年來在佛道兩家可謂不勝枚舉：於某某佛家高僧或道家隱士閉關修行的山洞前，在零下二十度的氣溫下，洞口數百米內積雪不存，水不結冰，百花盛開，如夏天一般；或於洞穴石壁上自然呈現出梵文真言或修行者長期觀修的佛菩薩像浮雕或神僊像浮雕，眉目清晰；還有很多記載說有老虎等猛獸溫順如貓地伴隨著深山裡的修行人，眾鳥啣草藥或食物來供養深山裡的修行人，等等。還有很多更爲神奇之事，以後詳論。

在儒家的《詩經》《易經》等經典裡，和佛道兩家一樣，有大量的聖賢君子與環境（包括動植物）良性互動、良性影響的言語。由此可見，在上古三代至先秦時期，華夏文明對聖賢與環境的良性互動，是特別關注和重視的。衹是到了《論語》的「不語怪、力、亂、神」和《中庸》的弗爲「素隱行怪」之後，此類言語減少了很多。但《孟子》仍然有多處涉及於此，如「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」（《孟子・盡心上》）。《詩經》裡不少於一半的詩歌中有涉及君子（聖賢）與天地和環境良性互動、良性影響的記錄，我

[1] 參見姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 531—532 頁。

們正在學習的這首《詩經・大雅・旱麓》，是典型的記錄或曰讚頌君子與環境互動的西周初期的詩歌[1]：「豈弟君子，干祿豈弟」（風度翩翩好個君子，福祿來自和樂平易）；「鳶飛戾天，魚躍於淵。豈弟君子，遐不作人」（老鷹振翅飛上藍天，潭中魚兒歡騰遊戲。風度翩翩好個君子，普令見者辭舊更新）；「豈弟君子，神所勞矣」（風度翩翩好個君子，應是天神將他造就）。當君子從此經過，鷹兒振翅高飛，魚兒歡騰遊戲，天降福祿予他，真正如孟子所言「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」，一幅生機勃勃的景象，一幅「與天地參」的太和之境。

「言其上下察也」。古代形容美女爲「沉魚落雁」，形容君子則是「鳶飛魚躍」。「沉魚落雁」是征服型，以自我自戀爲導向；「鳶飛魚躍」是成就型，以慈悲無我爲導向。「言其上下察也」是典型的天地氣象、聖賢氣象、乾坤氣象，或曰「率性」氣象，在佛家曰「大手印境界」或曰「大圓滿境界」，在道家曰「逍遙境界」或曰「齊物境界」，在《中庸》曰「中和境界」或曰「慎獨境界」。儒佛道各家名稱雖異，但皆表述心性自覺、自律、自在、自由、自足、自然、自明之化境和生生不息之無生、無我、無爲、無執之化境，皆爲同一義趣。有弟子問程頤：「『《詩》云：「鳶飛戾天，魚躍於淵。」言其上下察也。』何謂也？」程子答曰：「此處難置一言，祇是首肯。」這與禪家的「言語道斷，心行處滅」，十分相似。

在佛家大手印和大圓滿中，學者不僅需廣拜明師，親近大善知識，還要深入浩瀚經論，若干年後逐漸理明法透，之後尋找一處清淨之地，開啟內聖之旅——佛道曰「閉關」或曰「住山」，吾儒曰「退守」或曰「潛龍」。如若真實達到理明法透，身心必生清明。此清清明明，在儒家曰「良知」，曰「仁義」，曰「四端之心」；在道家曰「元神」，曰「性光」；在禪家曰「般若」，曰「禪意」；在佛家金剛乘（大手印體系和大圓滿體系）曰「明體」，曰「光明」。《大學》曰「知止而後有定」：「止」什麼？就是守護此清清明明；「定」什麼？將此守護逐漸地延長，名曰「定」，守護的時間越長，定力定境就越佳。「定而後能靜」：守護（定止）的時間越長久，心性本有之空性和如如不動之屬性就會彰顯實現得越明顯、越清晰，寧靜度（也可曰對身心和生活環境之超越程度）就會越明顯、越清晰。「靜而後能安」：如是則越來越有歸屬感、回家感、安全感、穩定感、力量感，逐漸轉變身心浮躁爲清涼平安。此清清明明越來越拓展而明顯，它拓展到哪裡，哪裡所有的假惡醜自然地消失，所有的異化和污染自發地糾正和清淨，一切恢復原狀，恢復爲心性之自己。當此清清明明拓展到涵天蓋地，拓展到「其大無外，其小無內」（即子思所謂的「君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉」）時，超越時空而又含化時空內之一切，此境即心性之在其自己之境，即中庸（中和）之境。此境最大的一個特性是「不二」，將所有二元或多元全部超越或含化（融通爲一）。在此「不二」之境中，最值得一說的是「心物不二」和「主客不二」：此時分何爲心、何爲物（何爲主、何爲客），純屬多餘，十分不諦。因爲此時心物一元，無心無物，即心即物；無主無客，即主即客。此時凡夫眼中所謂的「物」，經驗知識所謂的「物」，物理學和自然科學所謂的「物（客觀世界、物理世界、物質世界）」，恢復其真相後，祇是一堆「理」，一堆「性」，一堆「功能」（如十力、淨土、真善美等等），唯獨沒有了「物」。故曰「物」是根本不存在的，世上祇有理，祇有法，祇有道，祇有性，祇有真善美，佛家曰法界，儒家曰乾坤，道家曰僊境。是故《大學》接著曰「安而後能慮」：「慮」是思慮，此處意爲般若智慧的蓬勃充沛之呈現與流行。「慮而後能得」：得圓滿，得解脫，得天人合一，得聖賢，良知德性獲得徹底彰顯而覺醒。當清清明明（心性彰顯）達到通貫身心或拓展出身心之際，對身邊事物就會產生越來越明顯的良性影響和良性互動，此時就會出現「所過者化」：但凡君子（聖賢）所經之處，周邊事物就會被淨化、優化和昇華，就會不同程度地喚醒人們的道德與生命，乃至喚醒萬物。故人們祇要看聖賢一眼，就會有很大的震撼和啟發，如沐春風，如飲甘露，或如遭雷擊般地驚醒，或如睹閃電般地心開意解。正如《詩經・大雅・旱麓》所言「豈弟君子，遐不作人（風度翩翩好個君子，普令見者辭舊更新）」。儒者稱此曰「風氣」或曰「流風所及」。流風所及者，無不淳化矣。最能代表儒家聖賢德化流風之化境的是那兩句著名的「天行健，君子以自強不息」和「地勢坤，君子以厚德載物」。道德徹底覺醒（生命覺醒）後之君子的德化，上可配天（乾），下可配地

[1] 《詩經》分爲「風」「雅」「頌」三部分。「雅」又分爲「大雅」和「小雅」兩部分。「雅」多爲反映貴族階級生活和思想感情的詩歌作品。《大雅》多爲西周早期的詩，《小雅》多爲西周晚期至春秋時的詩。從風格上說，《大雅》雍容典雅，詩味不濃；《小雅》生動活潑，藝術價值較高。司馬遷曰：「《詩》三百篇，大抵賢聖發憤之所爲作也。」

（坤），可「與天地參」，「參天地，讚化育」。無以稱矣，言語道斷，故程子（程頤）曰「此處難置一言，祇是首肯」，與孔子「默而識（zhì）之」，以及《中庸》此處的「言其上下察也」，同一義理。

君子之道，造端乎夫婦。及其至也，察乎天地。

這是第十二章最後一段。村夫民婦們經歷了一番生活磨難之後，良知開啟，發心向學，經過一段時間的拜師求學，逐步理明法透，漸次提陞了見地和格局，自此退守於靜室（反觀內照之意），踏上「知止而後有定……」的成長和覺醒之路，此曰「修道」或曰「問學」（探問心性之學、內聖之學、成道之學）。如此經過一番顏回的「循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能……」，學有所成，升達聖賢化境，「及其至也，察乎天地」而「與天地參」。

從「造端乎夫婦」起步，至「及其至也，察乎天地」，這是一條由平民至聖賢（也可曰由凡夫之境至佛境、由虛偽之人至真人）的成就之路、道德覺醒之路、德化人生之路、良知彰顯之路、四端之心充擴之路、「十六字心傳」之路、下學上達之路、轉化氣質之路、至善至美之路，這既是整個儒家指示之路，也是華夏文明指示之路，更是人類唯一的道德（倫理）與人文昇華到極致和圓滿的大中至正之路。此爲「君子之道」！

「察」者，覺察也，即伴隨著道德覺醒（生命覺醒）而來的洞察與證悟。通俗地講，就是君子（聖賢）生命中的清清明明（佛性、德性、良知、般若、真如、四端之心、心體性體、無相光明等異名）擴而充之，充實天地（含化乾坤），擴充到哪裡，哪裡的一切立即回歸自己，恢復爲本來面目，真相、真理、真實朗然畢現，如如而在，一起明白。「察乎天地」者，天地（乾坤）覺醒之異名耳。道德秩序即天地秩序，天地秩序即道德秩序。乾坤即良知，良知即乾坤。本體（心性之在其自己）即宇宙（心性之離其自己），宇宙即本體。當全水即波時，心性即宇宙；當全波歸水時，宇宙歸於心性。

「夫婦」另一義爲夫妻。先有夫妻後有家。所有家庭和家族都以夫妻爲中軸展開，縱向展開是輩份（父子、母女、爺孫等），橫向展開是親友（兄弟姐妹和鄰里朋友等）。儒者所謂的成家、齊家，首要在夫妻，因夫妻是軸心，是核心。夫妻賢，則家齊風淳；夫妻不肖，則家道必然敗落，家風必然不正。

無論是共和制，還是帝王專制，無論是中央集權制，還是聯邦制等等，政體架構或曰政治格局可有多種，各有優劣利弊，但有一點是共同的：整個國家、整個社會必然以一個一個家庭爲基礎。家庭和家族是人類社會永恆的細胞單位，無家則無國。幾乎所有的社會問題和國家問題，都需要從每個家庭和家族下手來解決；每個家庭和家族問題又幾乎都是夫妻問題，必須從夫妻關係下手來解決；所有的夫妻問題又幾乎都是道德與倫理問題。一旦夫妻各自的良知獲得重視、道德獲得覺醒，其身心成長就此開始，生命昇華就此開始，「君子之道，造端乎夫婦。及其至也，察乎天地」。家庭和家族的所有問題，社會與國家的所有問題，人類與時代的所有問題，都是能夠圓滿地解決和化除的，但必須是在身心不斷成長和生命節節覺醒之過程中，才能解決。所有問題都無法在同一層次內獲得認識和解決。換言之，人類的所有問題都必須在人類身心之成長升進一層後，返過身來才能解決。故身心昇華與成長，是解決人生問題、生活問題、情感問題、人際問題、社會問題、人類問題等等的唯一之路，再無它途。是故，以夫妻爲核心的家庭是所有時代、所有政體的社會基礎和國家細胞，關乎重大。祇要有人類存在，必有夫妻之道，必有以家庭爲中心的「絜矩之道」[1]。既然有夫妻、有家庭，就有隨之而來的夫妻問題、家庭問題，這些問題必須給予正視和重視，必須給予有效地解決和引導，一味地採取佛道兩家那樣遠距離的袖手旁觀之態度，肯定不可。

[1] 出自《大學》，全句曰：「所謂平天下在治其國者，上老老，而民興孝；上長長，而民興弟；上恤孤，而民不倍。是以君子有絜矩之道也。」「絜」：度量。「矩」：畫直角或方形用的尺子，引申爲法度、規則。「絜矩」：儒家以「絜矩」來象徵（自律）道德上的規範。「絜矩之道」是以推己及人爲標尺的人際關係處理法則，指內心公平中正，做事中庸合德。

第十三章

子曰：「道不遠人。人之爲道而遠人，不可以爲道。」

「《詩》雲：『伐柯伐柯，其則不遠。』執柯以伐柯，睨而視之，猶以爲遠。」

「故君子以人治人，改而止。忠恕違道不遠。施諸己而不願，亦勿施於人。」

「君子之道四，丘未能一焉：所求乎子，以事父，未能也；所求乎臣，以事君，未能也；所求乎弟，以事兄，未能也；所求乎朋友，先施之，未能也。庸德之行，庸言之謹；有所不足，不敢不勉；有餘，不敢盡。言顧行，行顧言。君子胡不慥慥爾。」

子曰：「道不遠人。人之爲道而遠人，不可以爲道。」

這是《中庸》第十三章之首句。「道不遠人」，「人」者，仁也。「仁也者，人也。合而言之，道也。」（《孟子・盡心下》）在儒家看來，人是宇宙之最靈。在地球上的已知生物中，唯有人類擁有主體意識或曰主觀能動性，因有此主體意識或曰主觀能動性，故而能反省與超越。此反省與超越，決定著唯有人能成聖賢，唯有人能主動地、自覺地、積極地、持續地踐行仁義、喚醒道德、彰顯良知，「及其至也，察乎天地」，獲得終極解脫和圓滿成就。除人類以外，所有生物全部是本能化的存在，通體內外皆爲獸性，沒有主觀能動性，沒有反省和超越能力。雖然佛家從理論上肯定「一切眾生皆有佛性，因有佛性皆可成佛」，但這衹是理論上能成佛（理即佛），事實上沒有一隻動物能通過主動修行而成佛的先例。

心性之離其自己，是有一個極限的，過了那個極限後，就會回歸。人類恰好處在心性離其自己到達極限後開始回歸自己的起點。心性從開始回歸自己，到徹底成爲自己，這個過程曲折而漫長。很少有人於一生之內完成這段回歸之路。如果於一生之內或曰半生之內就完成了這個曲折而漫長的心性回歸自己之旅程，這在佛道兩家名曰「即身（生）成就」。孔孟和七十二大賢等儒家聖賢，全部是「即身（生）成就」者。儒家在強調爲學踐仁之艱難和漫長的同時，又一再地強調「道不遠人」。

《論語・述而》載：「子曰：『仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！』」儒家始終將心性（良知、仁義、道德）與身心的關係，看待得很貼近，很親切，觸手可及，不似佛道兩家將心性看待得很高遠，認爲心性與我們身心之間阻隔著太多的曲折和障礙，山水重重——如同走失的遊子，只知世上某處必有愛我之母，但母親具體在何處？茫茫然而難知。但於儒家眼裡，我們與仁義十分切近，覿面相當，如子依母懷中，須臾未曾離也。

形容仁義之親切而不遙遠，其最有代表之語句是孟子在《孟子・盡心上》所言：「君子所性，仁義禮智根於心，其生色也睟（suì）然，見於面，盎（àng）於背，施於四體，四體不言而喻。」還有《大學》云：「富潤屋，德潤身，心廣體胖（pán）[1]，故君子必誠其意。」

「君子所性」的「所性」即孟子所言「堯、舜，性者也；湯、武，反之也」的「性者也」，也即《中庸》所言「率性之謂道」的「率性」，也即《道德經》所言「惟道是從」的「是從」。「君子所性」指大人們修學達到無爲階段的無我任運、自覺自發、自然自在之境界。「仁義禮智根於心」：「根於心」即源於心性，換言之，即仁義禮智乃心性本有之物。是故孟子曰：「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」（《孟子・告子上》）「仁義禮智，非由外鑠我也」，仁義禮智不是從外部來的，它們源於生命，源於內部，源於心性。「我固有之也」，仁義禮智是心性（生命）本有之物，先天即已存在。

「睟（suì）」：目光如炬、清澈明亮的樣子；面色潤澤好看的樣子。「盎」：充盈。「睟面盎背」：意謂仁義禮智內源於心性，外則充滿於身體四肢，現於面部則面色潤澤，現於背部則背部充盈。後以之比喻仁德君子之風姿儀態。孟子的「睟面盎背」「施於四體」，與佛家所言之如來三十二大丈夫相和八十隨形妙好，

[1] 胖（pán）：安泰舒適、逍遙自在之狀。心廣體胖：道德覺醒並成長到與心性自身體量相應（「其大無外，其小無內」）之境時，身心必然出現的聖樂之狀。

義同理同。祇是佛家秉持一貫作風，論道說理綿密詳細，鋪張繁複；而以儒道爲代表的華夏文明則喜單刀直入，點到爲止，言簡意賅，凝練精緻。它們各有長短，難分優劣，學風不同耳。正因各自學風迥異，措辭習慣差異甚大，導致習慣於佛道者，再難看進儒聖之著；反之亦然，習慣於吾儒經論者，再難閱讀佛道典籍，指斥其誇張虛誕，好作驚怪之言，大違儒風之簡單樸實，緊扣人本與日常。學風者，文字般若之別名也。不同的學思風格，不同的語言習慣，著實不可小視也。例如佛家言如來三十二大丈夫相和八十隨形妙好，重重複復、拉雜鋪排了那麼多，到了曾子《大學》這裡，僅一句「富潤屋，德潤身，心廣體胖」，到了亞聖孟子這裡，僅一句「其生色也睟然，見於面，盎於背，施於四體」，畫龍點睛地指示出天人合一、萬物皆備於我、鳶飛魚躍的聖賢化境和天地氣象，言簡而意賅。

无论是儒家，还是佛道两家，几乎所有初学者都是“我在修道”，到了高级阶段，才能达到“道在修我”。“我在修道”属于有为法，处于人为造作阶段，儒家谓此“学问未熟之时”；“道在修我”属于无为法，处于自然、自觉、自律、自在阶段，儒家谓此“学问成熟之时”。孟子形容已经上道并有些成就的君子，其与心性之关系之亲切性，那真叫水乳交融，那真叫打成一片呀！“施于四体，四体不言而喻”，心性彰显出来，流行于身心内外，体现于举手投足，那种美妙的义理之乐（“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”[1]），「不言而喻」，真是言語道斷呀！

雖然儒家不似佛道兩家那樣，將我們與心性之距離看成千山萬水之遙，儒家認爲心性與我們之間既貼近又親切，如魚之於水，但並不是說可以不需努力，即可成就聖賢。儒家勸學進修之書，強調學達性天之難，班班可考，在在處處。由是可知，儒家自上古以來，對於聖賢高明難期，不可一日輕忽，需時刻提撕振拔，艱苦努力，可望有成矣。誠如孔子教導曰：「半途而廢，吾弗能已矣」。不經一番水裡火裡的鉗錘鍛造，怎能轉化氣質，怎能實現「睟面盎背，施於四體」？

「道不遠人」，善之始矣；「半途而廢，吾弗能已矣」，善之終矣。君子既曉善始，又知善終，誠如《大學》所言「物有本末，事有終始。知所先後，則近道矣」。

自古以來，由於人們受到感官所惑，總是以爲探索現象世界、積纍經驗知識比較容易，反之，成就內聖、覺醒道德，則十分艱難，故而對待聖賢，總是敬而遠之。以中印文明爲代表的東方文化傳統，皆十分景仰聖賢和真人，靡費巨資爲其塑像，時時焚香禱祝，不可謂不虔誠，不可謂不敬重。但真正能將聖賢作爲自己人生追求之核心目標、切實踐行聖賢之教導於舉手投足之中、真誠地將聖賢從身心言行中活出來的人，千百年來，寥若晨星。實則內聖之道一點也不比外王之道更加遙遠或艱難，在很多方面，內聖之道（般若智慧）相比外王之術（經驗智慧）更簡捷，更易成就，也更加必要。外王可以少些，但內聖之道乃與生俱來之使命，是無論如何都必須要實現的，於此處斷然不可王顧左右而言他。

「人之爲道而遠人，不可以爲道。」這是儒家最爲基本的主張：在日常生活中，在經世致用中，在齊家治國中成就倫理和踐行道德。因爲儒家是倫理文化，是道德體系：如何覺醒道德的體系——「我欲仁，斯仁至矣」、孟子的「四端之心」等；如何彰顯道德的體系——道德開始覺醒和良知開始啟動之後，如何保持高效拓展和迅速成長，如何將後天的這個身心裡不好的東西（氣偏質礙、種識業障、自我五毒）次第淘汰、次第淨化、次第昇華；如何圓滿道德的體系——道德覺醒日臻成熟後，由當初的勉強和有爲階段成長至自然和無爲階段後，如何盡快圓滿和承體起用，在有生之年最大程度地發揮心性諸般功能與作用，從「獨善其身」到「兼濟天下」，以推進文明和造福人類。用儒家自己的語言表達就是「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」（《周易・乾卦・文言》）、「讚天地之化育」（《中庸》）或曰「及其至也，察乎天地」（《中庸》）。

倫理關係和道德實現，必須緊扣人性喚醒和人際關係，方能落於實地，否則一切都是掛空，一切都是虛談。用哲學化的語言表述，即儒家最爲高明和最爲核心之處，是將德性（佛性、神性、道性、靈性、自性）自覺地、主動地、恆常地納入人性中，與人性一并實現之、成就之、圓滿之。

將德性納入人性中，與人性一起同時實現之與成就之，這是儒家最爲儒家之處，即這是儒家非常不共之

[1] 此句出自《孟子・告子上》。芻豢：指牛羊豬狗等牲畜，泛指肉類食品。芻（chú）：⑴餵牲畜的草，亦指用草料餵牲口；⑵割草；⑶草把。豢（huàn）：豢養，餵養牲畜。孟子曰：義理（之修學）、心性（之彰顯）給我帶來的快樂（佛曰禪樂，道曰丹樂），就像久久乾渴之時，喝了一口美酒；就像極度飢餓之時，吃了一塊香肉。

處，是儒家最重要的發明與創造之處，是儒家對人類的最大貢獻之處。同樣，這也是華夏文明最爲獨特之處。道在哪裡？「君子之道，造端乎夫婦」，就在平常日用間，就在夫婦和家庭內，就在每天生活的待人接物中。

太虛大師[1]賦詩曰：「仰止唯佛陀，完就在人格。人圓佛即成，是名真現實。」太虛想引導中國佛教徒更多一些現實關懷，確是用心良苦。此思想顯然受到了儒家之影響，在以出世爲歸的印度傳統文化圈，是斷然不會出現「人圓佛即成」這類觀念的。換言之，如此有現實感的觀念，衹能誕生在以儒家爲主流的文化氛圍中。

無論是在太虛大師之前，還是之後，歷史地看，大師的理念並沒有獲得多少認可與實現。究其根源在於，佛家（也包括道家）的核心宗旨是以出世爲基本特色和核心理念，這是由佛道兩家思想體系的文化基因所決定的，是與生俱來的。就像狗永遠是狗，貓永遠是貓。狗想不想變成貓，和狗能不能變成貓，這是不可相混的兩回事。同理，佛道想不想入世，想不想經世致用，和它們能不能入世，能不能經世致用，是完全不同的兩回事。如果佛道兩家的文化基因不發生根本上的改變，它們是永遠難以實現入世和經世致用之理想的。太虛大師的「人圓佛即成」屬於「狗想變成貓」，但事實上狗是不能變成貓的，除非改變狗的基因才能實現。同理，「人圓」的確可以「佛成」，但前提是佛家（也包括道家）強烈的出世傾向之文化基因必須進行徹底地改變，方可實現。捨此，別無它法。不能因爲儒家的「人成即聖成」，就「順理成章」地推論出佛道兩家也可以實現「人圓佛即成」。這等於是說：因爲大狗生了一條小狗，貓就想當然地認爲它也可以生出一條小狗來。

最爲典型的是禪宗。禪宗是以激進的佛教改革者之形像在佛教發展史上出現的：它去除一切外在的宗教形式，不立佛教偶像，不舉辦、不參與所有宗教活動；高倡「直指人心，見性成佛；不立文字，教外別傳」之宗旨；只傳承佛法，擯棄佛教和佛學[2]；師徒授受時，盡量避免使用早已嚴重經院哲學化、繁瑣哲學化的佛教專用術語（這些佛教名相術語皆從梵語翻譯而來，對中國人而言十分陌生且數量浩繁，窮經皓首也難學完它們，故而禪宗毅然地改用老百姓的日常口語來指示心性，闡揚佛法）；禪師們的日常生活和行止，示現成灑脫自在的雲遊僧人或無門無派的獨居隱士；更重要的是禪師們有意地遠離佛教信徒，偶有遇之，時常採取持續打擊嘲笑的方式，令他們盡快地從身心言行上徹底地去宗教化，去形式化，去理論化，去神秘化，去偶像化，去學究化，去一切有爲、造作、想像、構劃、執著、糾葛等；以及禪師們堅決地去除非理性化、情緒化、本能化、物化、感官化等生物化和無明化的東西；極力提倡尊師重道，強調開悟明師的重要性和傳承（法脈）的莊嚴性，真正實現師徒如父子，或重於父子；同時在行誼舉止方面，力求朴素簡易，避免一切形式的繁瑣、浮誇、虛誕、矯揉和素隱行怪，展現出偉岸、堅忍、真誠、豪放、義氣、膽識等漢子氣、英雄氣、豪傑氣、聖賢氣，表現出強烈的人文關懷與現實關懷傾向。

後世學者異口同聲地說，禪宗是漢地佛教八大宗派中最中國化、本土化、儒家化和生活化的宗派。因與以儒家爲主流的中國文化和風俗習慣高度趨同與類似，故自唐初六祖慧能大師於嶺南廣弘「頓悟禪」開始，禪宗在大江南北迅速普及開來，短短幾十年的時間，禪宗就已風靡全唐，流及朝鮮半島和日本等東亞和部分

---

[1] 太虛（1890—1947 年）：法名唯心，字太虛，生於浙江海寧長安鎮，近代著名高僧。1904 年，太虛大師十六歲去蘇州小九華寺出家。1937 年，抗戰爆發，太虛爲抗日救國奔走，呼籲全國佛教徒行動起來，投入抗日救國運動。並首先發表《電告日本佛教徒書》，要求日本佛教徒以佛教「和平止殺」的精神，制止日本帝國主義的侵略戰爭。同時又通電全國佛教徒，播講《佛教與護國》的論述，動員組織「佛教青年護國團」，積極參加救護工作、宣傳工作以至地下鬥爭工作。並響應「航空救國」和「傷兵之友」等抗日愛國活動，募資捐款支援前線。1939 年，發起組織佛教「國際訪問團」，遠赴緬甸、印度、錫蘭以及星、馬各地，宣傳抗日救國，發動各地華僑、華人和廣大佛教徒、佛教團體，積極支援祖國抗戰。1943 年，與于斌、馮玉祥、白崇禧等著名將領和宗教界首要人物組織中國宗教徒聯誼會，呼籲全國各宗教團體和全體宗教徒團結起來，一致抗日。因其積極參加抗日救國活動，抗戰勝利後的 1946 年元旦，國民政府授予他宗教領袖勝利勳章。

太虛爲現代中國佛教愛國、愛教的僧伽楷模，他不僅爲愛國護教做出重大貢獻，而且對培育僧才、整頓僧制更是不遺餘力。太虛一生創辦或主辦的僧伽教育學院有：閩南佛學院、武昌佛學院、世界佛學院、重慶漢藏教理院、西安巴利三藏院、北京佛教研究院等。創辦佛教刊物有《海潮音》月刊和《覺群週報》等。組織佛教團體有世界佛教聯誼會、中國佛教會、中國佛學會、中國宗教聯誼會等。抗戰勝利後，受任爲中國佛教整理委員會主任等職。主要著作有《整理僧伽制度論》《釋新僧》《新的唯識論》《法相唯識學》和《真現實論》等。後由其門下弟子編輯《太虛大師全書》行世。1947 年太虛於上海玉佛寺圓寂，茶毗後得舍利子 300 餘顆。

另據《佛光大辭典》載：太虛大師爲建立人生佛教，促使佛教世界化，還派遣學僧分赴中國西藏、印度、錫蘭（今斯里蘭卡）等地留學，以從事巴利文、梵文、藏文之研究。其造就培養之人才甚多，有法舫、法尊、芝峰、大醒、大勇等人，皆爲一時佛門之龍象也。太虛大師與印光、虛雲、弘一，并稱爲「民國四大高僧」。

[2] 我有《論佛教、佛學與佛法之區別》等論文，已經清晰地判別開佛家（也包括道家傳統、基督教傳統等）文化分屬三系，即佛教一系、佛學一系和佛法一系。這三者相互關聯，高度混同，如同三胞胎，彼此關係親密如一人。但無論怎樣親密無間，究竟是三人而非一人。同理，佛家之佛學、佛教與佛法之親密關係，亦復如是。敬請參閱。

東南亞地區。其時禪宗一枝獨秀，在當時的一般人心目中，禪宗就是佛教，佛教就是禪宗。天下釋子皆禪門，故有「禪佛教」之說。可見禪宗流風之盛，一時無二。但自北宋開始了如火如荼的第二期儒學復興運動[1]，出現了「北宋五子」等儒家大師級人物，對扭轉華夏學術走向發揮了決定性的作用。自此，禪宗被新崛起的儒家迅速地趕入山林，生存空間大幅縮小，影響力持續減弱，直至今日。但即使如此，禪宗對中國人的思想、文化、民俗、人格特性等，無不產生了難以稱量的深遠影響。

被我稱爲東方文化史上最接近現代意義上的生命科學的禪宗，在去宗教化、去神秘化、去庸俗化等方面的決心最大、改革成果也最大的禪宗，在北宋儒家崛起時走向盛極而衰之際，義無反顧地向傳統佛教回歸。從內容上看，其自身的改革精神消弭殆盡；從外形上看，佛教熱衷的那些宗教形式和儀軌，其一個不少地全部拿了回來。因此，明清以來的禪宗，與中國其它佛教宗派，無論就內容而言，還是就形式而言，已經徹底混同，難分彼此。禪宗就此宣告終結。如果當年禪宗能始終如一地堅持自己的改革精神，將去宗教化、去庸俗化等進行到底，那麼，真正意義上的生命科學定然自禪宗大師們那裡被開創出來，很有可能在宋明之際就會達到一個較爲成熟的階段，差不多與西方的自然科學和社會科學同步誕生、同步推進、同步成熟。但歷史就是歷史，歷史沒有如果，也不可以假設。遲至二十一世紀之初，才由我們著手來全面建構生命科學體系，全力開創生命學這一全新的學科系統。

禪宗在中國歷史上從無到有，從盛到衰，最終毅然回歸佛教大家庭，從此過程可以看出，禪宗本質上還是佛家，不是儒家。雖然它是所有中國佛教宗派中受到儒家影響最深的宗派，但這些影響終究是外在的、表面的，在骨子裡、基因裡，禪宗始終如一地保持著它的佛家正宗血脈，傳承著佛家的核心理念和基本精神而不失。由是可知，一門體系嚴整而又高度成熟的文化體系和思想流派，在形式上、外表上、枝葉上參照和借鑒一些他家的東西，是完全可能的。但儒終究是儒，佛道終究是佛道，基督終究是基督，其精神基因是非常難以改變的。這也提示我們，學習一家文化體系，最重要的是盡快找到此流派的精神基因，弄清楚它的基本性格與骨架，如是才能稱得上理解它、進入它、把握它。如果某一文化體系沒有重大基因缺陷的話，也沒有必要修改它的基本性格與核心架構。每一家思想體系都是珍貴的生命之花，都是稀有的精神聖果，我們要努力學會瞭解它的獨特性，努力學會欣賞它的精彩處。

由是可知，佛道兩家以出世爲歸，吾儒以入世爲本，這兩者的重大差異，致使佛道兩家所期望的「人圓佛即成，是名真現實」，是難以真現實的，衹能是偽現實的成分多，真現實的成分少。其僅有一個入世的姿態，卻不可能真正地入世，不可能成爲如同儒家那樣處處緊扣著經世致用、齊家治國的文化體系。

人類目前最大的幾家思想體系——佛教、道教、基督教、伊斯蘭教、印度教，無一不是以出世爲歸的宗教文化體系和思想體系，縱觀人類文明，唯有儒傢具備兩大不共特性：其一是始終如一地緊扣以「道德覺醒—道德成長—道德圓滿」爲主體的德性文明；其二是始終如一地緊扣倫理建設和經世致用的入世文明，且無比高明地最大程度地實現了入世而不媚俗、致用但不功利的思想體系。相比之下，其它文明一出世就如斷線的風箏，往而不返；一入世就庸俗，就變得非常地功利主義。這個問題全人類都沒能有效地解決，歷史地看，吾儒是人類自有文明以來將此問題解決得最好的文化流派。以儒家自己的語言表述，這叫下學而能上達，上達不礙下學。以我們生命科學的觀點來看，這是先天般若智慧與後天經驗智慧不僅不矛盾、不衝突，反而如鳥之雙翼、車之雙輪，相輔相成，缺一不可。儒家在溝通後天與先天、經驗智慧（下學）與般若智慧（上達）方面，相比其它學派而言，既成功又成熟，此謂之「中庸之道」，簡稱「中道」。

「人之爲道而遠人，不可以爲道。」孔子說了這句話，就充分證明孔子對自己的學術和傳承是非常清楚而自覺的，他知道自己的學問是倫理之學，是道德之學，是以充分實現人性爲前提的彰顯德性良知之學，若人性不能獲得足夠的重視和培養，不能獲得足夠的汰濾與淨化，不能獲得足夠的伸張與成熟，德性良知就如無本之木、無源之水那樣，無從談起，無法建立。是故，放眼世界，真正明白和徹悟「人圓佛即成」的人是以堯舜禹和孔孟陸王等爲代表的儒家諸聖們，而不是以太虛或八僊爲代表的佛道中人。

自古有諺語曰：「道深則隱」。佛道兩家之行者，其道越深，行蹤越隱，他們是孔子所言的「爲道而遠

[1] 儒家在中國歷史上有過三次鼎盛時期：春秋戰國時期，以孔孟爲代表，後世人將其稱爲第一期儒家；宋明時期，以北宋五子和朱熹、陸王爲代表，稱爲第二期儒家；二十世紀，以熊十力、馬一浮、梁漱溟（被稱爲「新儒家三聖」）以及熊先生的三大弟子牟宗三、唐君毅和徐復觀等爲代表，稱爲第三期儒家。

人」者，其道越深，離人越遠。但儒家不離人倫常道而踐行仁義、彰顯良知、強化德性、下學上達。如儒者不明各自學系之性格，而胡亂模仿，也要「爲道而遠人」，如是之人，子曰「不可以爲道」，至少不可以修學儒家之道。「中庸」之「庸」字，內涵多義，最爲突出者，爲簡易朴素和不離日常之旨。若欲得「中」，先必本乎於「庸」，化「中」爲「庸」，化「庸」爲「中」。不真明「中」義，必失「庸」義；不真明「庸」義，必失「中」義。是故，中庸之道即仁義之道，仁義之道即孔孟之道，孔孟之道即華夏文明之道，華夏文明之道即爲正宗天道。唯真君子方能真朴素，唯真朴素方能真聖賢。任何虛玄怪誕和浮誇花哨，皆非良知之道，皆非中庸之道。仁者，人也；人者，仁也。

「《詩》雲：『伐柯伐柯，其則不遠。』」

此詩句出自《詩經・國風・豳風・伐柯》，全詩爲：

伐柯如何？匪斧不克。取妻如何？匪媒不得。

伐柯伐柯，其則不遠。我覯之子，籩豆有踐。

「伐」：砍，擊。「柯」：斧柄也。「伐柯」：砍取做斧柄的木料。「匪」：與「非」通假。「克」：能夠。「取」：與「娶」通假。「則」：原則、方法。此處指按一定方法才能砍伐到斧子柄。「覯（gòu）」：與「遘」通假，遇見。「籩（biān）」：竹編禮器，盛果脯用。「豆」：木製、金屬製或陶制的器皿，盛放腌製食物、醬類。「籩豆有踐」：在古時家庭或社會舉辦盛大喜慶活動時，用籩豆等器皿放滿食品，整齊地排列於活動場所，叫做「籩豆有踐」。此處指迎親禮儀有條不紊。

《伐柯》是《詩經》中的一篇，形式爲山歌，篇幅短小，但其中蘊含了深刻的中庸思想，亦可曰中國特色的辯證法或曰儒家式的辯證法。平心而論，華夏文明和儒家的中庸思想，不僅包含了西方哲學裡的全部辯證法思想，且又比之深刻廣大得多。不僅儒家的中庸學說如此，道家學說和佛家體系裡同樣飽含著辯證法思想，且都比西方哲學裡所含的辯證法學說要深刻博大得多。正如馬克思所言：「辯證法在佛教徒那裡已經達到了比較精緻的程度。」恩格斯也說過：「辯證的思想祇有對於人纔是可能的，並且只對於相對高級發展階段的人（佛教徒和希臘人），纔是可能的。[1]」

這是一首比喻形式的山歌，詩之字面意思是：要想砍根木棍做斧柄，就必須先要用斧頭來砍木棍，同理，想要娶個好妻子，需要先尋找個好媒人，再由媒人根據兩家的情況選擇合適的人家。

《伐柯》以砍伐一支合適的斧頭柄把作爲比喻，說明男子找一個稱心如意的好妻子，如斧頭找一支合適的柄把一般，要有一定的方法和程序，要有媒人、迎親禮等基本的安排。這首詩是講詩人見到一位中意的女子，就央告媒人去說項，終於姻緣得定，安排了隆重的迎親禮，把女子娶了過來。詩人心中的得意、情緒的興奮，都凝聚在這首自得自悅的歡歌中。詩中所說的「匪媒不得」「籩豆有踐」，具體地寫出了古時娶妻的過程：媒人爲兩家介紹牽線，最後雙方同意，辦了隆重的迎親禮儀，把妻子娶過門來。這是中國古代喜慶民俗的場景，也表示了中國人對婚姻大事的嚴肅重視。[2]

歌者採取了設問的方式，從最淺顯的比喻入手，言簡意賅，形象鮮明，把娶妻必須行媒的道理說得很明確、很具體，給人一種不可置疑的印象。詩意單純明朗，語言朴素自然。在一問一答的陳述中，歌者那喜形於色的情態躍然紙上。由於此詩說到娶妻要有媒妁之言，再加上「伐柯」之比喻，淺顯易懂，後世遂以「伐柯」「伐柯人」稱作媒人，稱替人做媒爲「作伐」「伐柯」或「執柯」。

先秦時代（特別是西周時期）是中國傳統婚姻文化的形成時期。許嘉璐[3]先生曾經在《先秦婚姻說略》

---

[1] 恩格斯從哲學家的認識論角度而言：「辯證的思想祇有對於人纔是可能的」。這祇是思維的現象而不是本質，就本質而言，人類之所以能發現並主動地運用辯證法（辯證的思想），這是對心性先天本有之辯證法式的存在和活動的證明和呈現。由此可知以馬克思和恩格斯爲代表的西方辯證法哲學家們對辯證法只知其一，不知其二，只知其然，不知其所以然。好在，於地球之東方，以中印爲代表的古老文明裡大量潛含著辯證法思想，既博大且深刻，透徹地直指出辯證法之先天所依與形而上之來源，明言：辯證是心性法則所含的根本屬性之一，是理性之本有特性。心性所及之處即理性所及之處，理性所及之處即辯證所及之處。無論是主體存在（精神活動），還是客體世界（人類社會、生物界和物理界），所有事物皆以辯證法式存在和活動，無有例外。故辯證法（或曰辯證的思想）是適用於全宇宙的基本法則之一。祇是具體到儒家，不用「辯證法」這一哲學化的概念，儒家稱之爲「中庸」或「中庸之道」。馬恩的辯證哲學何以淺薄而狹隘，以儒佛道爲代表的東方古老文明裡所含的大量的辯證思想何以精緻而深刻（需用專著才能論述詳盡）？這是另一主題，與本書旨趣不類，故從略。

[2] 姜亮夫：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 310—311 頁。

[3] 許嘉璐：男，漢族，1937 年 6 月生，江蘇淮安人，民進成員。北京師範大學人文宗教高等研究院、中國文化院院長，山東大學儒學高等研究院院長兼理事會理事長，第七屆、第八屆全國人大代表、全國人大常委會委員、全國人大教育科學文化衛生委員會委員，第九屆、第十屆全國人大常委會副委員長。許嘉璐先生多年從事語言學與研究工作，主持多個國家重大科研項目。在古代漢語、訓詁學、音韻學、《說文》學、古代文化學、中文信息處理

中將這一時期稱爲婚姻問題的「過渡階段」。周公制禮，以禮規範人們的行爲。婚姻是形成家庭的基礎，也是社會存在和發展的基礎，自然倍受重視，同樣被納入了禮的範疇，確立了聘娶婚的核心體制。「媒氏」也成爲專門的官職，掌管「萬民之判」。父母之命、媒妁之言開始借助權力途徑進入百姓生活，並形成習俗，影響後人的婚姻生活。《禮記・郊特牲》云：「夫昏禮[1]，萬世之始也。」著重強調經過漫長原始社會時期演化而形成的婚姻，已經成爲人類社會存在和發展的前提，是永恆存在的。經過數百年的發展演變，聘娶婚作爲一種被社會普遍接受的婚姻制度，逐漸佔據了社會婚姻的主導地位，成爲當時婚姻形制的主流。

媒妁在聘娶婚禮中發揮著非常重要的作用。要完成一樁婚姻，每一個環節都離不開媒妁的穿針引線。《儀禮・士昏禮》記述了士大夫娶妻成婚的禮節儀式。士昏禮有六大環節，稱作「六禮」：

納采：男家遣媒向女家提親，女家同意後，男家備禮至女家求婚所行的禮儀。

問名：男家使媒問女子之名，以歸卜其吉凶。

納吉：男家卜得吉兆，備禮告知女家，至此，婚姻始定。

納徵：徵即成，男家在納吉之後，送聘禮於女家以成婚禮。

請期：男家卜得迎娶吉日，備禮告於女家，徵得同意。

親迎：至婚期，婿親至女家迎娶新婦完成婚禮。

《禮記・昏義》論婚禮的意義說：「禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而後夫婦有義；夫婦有義，而後父子有親；父子有親，而後君臣有正。故曰：昏禮者，禮之本也。」是故儒家把婚禮看作整個禮制的基礎。《禮記・昏義》復云：「昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也，故君子重之。」《說文解字》曰：「媒，謀也，謀合二姓」；「妁，酌也，斟酌二姓也」。這裡的「謀合二姓」，就是「合二姓之好」，幫助兩姓男女締結婚姻。「斟酌」有權衡利弊、擇善而定之意。《說文解字》的作者許慎將「媒」「妁」兩相互補，比較全面地揭示了「媒妁」作爲專用名詞的語源。聘娶婚禮有三個重要環節：其一是媒妁之言，其二是父母之命，其三是納幣。於是《禮記・曲禮》云：「男女非有行媒，不相知名。」《儀禮註疏・士昏禮》雲：「將欲與彼合婚姻，必先使媒氏下通其言。女氏許之，乃後使人納其采擇之禮。」這是當時社會婚姻活動所普遍遵循的習俗。通過媒妁的溝通，獲得父母同意後，才能形成雙方的婚約。[2]

「伐柯伐柯，其則不遠」之「伐柯」，已經不是狹義上的男子尋找如意之妻，而是廣義上的比喻事物之間的辯證與協調關係：砍伐樹枝做斧柄，有斧與柄的協調關係。如果砍下的枝條歪七扭八，過粗或過細，都不能插進斧頭眼中，成爲適手的斧柄。由砍取斧柄之事推而廣之，做任何事都要講究其法則和原理。後人常用「伐柯伐柯，其則不遠」，來說明事物之間的辯證與協調關係，將此方法論和認識論應用到政治、經濟、文化等活動之中。牛運震[3]於其《詩誌》曰：「隨手作興體，變法入妙。『其則不遠』，另生一意便深。」據《毛詩序》[4]載，《詩經・國風・豳風・伐柯》這首詩是周朝大夫讚美周公[5]之作品。周公是西周最賢良的

等方面有深入研究。譔寫了《未輟集》《未成集》《未了集》《語言文字學及其應用研究》《古代文體常識》《中國古代衣食住行》《古語趣談》等多部著作及大量學術論文。主編了《中國傳統語言學辭典》《中國古代禮俗辭典》《古代漢語》《語言文字應用研究叢書》和《古今字彙釋》等。主持了《文白對照十三經》《文白對照諸子集成》《二十四史全譯》等大型文化工程。被稱爲中華傳統文化的代表者，在中華文化研究方面在國內外享有盛名。

[1] 古文中，昏與「婚」通假，故「婚禮」常寫作「昏禮」。《士昏禮》疏引鄭玄《目錄》說：「士娶妻之禮，以昏爲期，因而名焉。」按規定，男子在昏時親迎新婦。以昏爲名，所以稱作昏禮。今所謂「婚」，即本於此。

[2] 節選自李雁蓉在《青年文學家》（2009 年第 05 期）上發表的論文《〈詩經・豳風・伐柯〉賞析》。

[3] 牛運震（1706—1758 年）：字階平，人稱空山先生，山東滋陽縣馬青（今兗州市新兗鎮牛樓村）人，享年五十二歲。雍正十一年（1733 年）進士。性好金石，精經術，工文章。著有《空山堂文集》十二卷，《史論》二十卷，《塞山堂易解》四卷，《春秋傳》十二卷，《金石圖》二卷，均顯示在《清史列傳》中而傳於世。

乾隆初年出任甘肅秦安縣令，「開九渠，溉田萬畝。縣北玉鍾峽山崩塞河，水溢爲災，運震率丁夫開浚，凡四日夜，水退。緣山步行，以錢米給災戶」。當地文教落後，乃設隴川書院，「日與諸生講習，民始向學」。固原發生兵變，捕捉三百人，督撫召他去出主意，他「請釋無辜，入城慰喻。斬三人，監候四人，餘予杖徒有差，反側遂安」。他自己被劾免官，「貧不能歸」，只好留在蘭州的皋蘭書院講學。

[4] 漢代人爲《詩經》所作的序，著名的詩歌理論，分爲大序和小序。大序爲《關雎》題解之後作者所作的整部《詩經》之總序，小序是《詩經》三百零五篇中每一篇的序言。一般而言，《毛詩序》是指大序。而《毛詩序》究竟出於何時、何人之手，是自漢代以來一直聚訟紛紜的一段公案，一直未能被學界滿意地解決。

[5] 周公，姬姓，名旦，是周文王姬昌第四子，周武王姬發的弟弟，因其采邑在周（今陝西寶雞），爵爲上公，故稱周公。周公是西周初期傑出的政治家、軍事家、思想家、教育家，被尊爲「元聖」。

周公一生的功績概括爲：「一年救亂，二年克殷，三年踐奄，四年建侯衛，五年營成周，六年制禮樂，七年致政成王。」周公攝政七年，創建了一系列的政治和各行業的典章制度，完善了宗法制、分封制、嫡長子繼承法和井田制等。周公七年歸政成王，確立了周王朝的嫡長子繼承製。周公的成就從流傳下來的歷史資料來看，主要爲：軍事上，周公在周王朝立足未穩的情況下，二次克殷，統一東方，建立以成周爲中心的軍事中心；文化上，制禮作樂集周禮之大成。

大臣，周的官員作詩讚他，當然不是真的寫娶妻子的事，而是藉以泛指「元聖」周公的盛德大業與處理軍國大事和創製禮樂文教的妙合天成，即盛讚其深諳中庸之道。故知《毛詩序》是從《伐柯》一詩之引申義上來理解此詩旨趣的。

《莊子・外篇・天道》記載了一個「輪扁斫輪」的故事，以妙喻「中庸之道」：

世之所貴道者，書也。書不過語，語有貴也。語之所貴者，意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也，而世因貴言傳書。世雖貴之，我猶不足貴也，爲其貴非其貴也。故視而可見者，形與色也；聽而可聞者，名與聲也。悲夫！世人以形色名聲爲足以得彼之情。夫形色名聲，果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉！

桓公讀書於堂上，輪扁斫輪於堂下，釋椎鑿而上，問桓公曰：「敢問公之所讀者，何言邪？」公曰：「聖人之言也。」曰：「聖人在乎？」公曰：「已死矣。」曰：「然則君之所讀者，古人之糟魄[1]已夫！」桓公曰：「寡人讀書，輪人安得議乎！有說則可，無說則死！」輪扁曰：「臣也以臣之事觀之。斫輪，徐則甘而不固，疾則苦而不入，不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣。是以行年七十而老斫輪。古之人與其不可傳也死矣，然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」

釋文大意：世人喜歡將各自珍重的「道」，寫成文字載入書籍。書籍不過是一堆語言文字而已，但語言自有它可貴之處。語言之所貴者是其所表現出來的含意，含意自有它的指向。含意的指向之處是不可以用言語傳達的，而世人多拘泥於文字與書籍之表面而已。世人雖然珍視書籍，但我不覺得這有多大的價值和意義（世人都在「得言而忘意」，不是「得意而忘言」，這是本末倒置），因爲他們看重的不是它本身內在重要的東西。可以看得見的是形狀和色彩，可以聽得見的是名稱和聲音。可悲呀！世人以爲憑藉形狀、色彩、名稱、聲音就足以獲得那大道的真實情形。可是形狀、色彩、名稱、聲音實在是不足以表達那大道的實際情形的。知道者不說（因爲道難以言傳）；四處說個不休的人，其實是不知大道的。可憐的世人哪裡曉得那些誇誇其談的人，事實上非常愚昧，離道日遠而不知（以盲引盲，很是可悲又可恨）。[2]

春秋時期，齊桓公[3]在堂上讀書，齊國著名的造車匠人輪扁在堂下砍削（木材）製作車輪。輪扁放下椎鑿的工具走上堂來，問齊桓公說：「請問，公所讀的是什麼書呀？」桓公說：「是（記載）聖人之言（的書）。」又問：「聖人還在嗎？」桓公說：「已經死去了。」輪扁說：「那麼您所讀的書不過是聖人留下的糟粕罷了。」桓公說：「我讀聖賢之書，你一個製作車輪的匠人怎麼能橫加議論呢（太放肆了）？（你若能）說出道理，（我）就可以放過你；（你若）沒有道理可說，（我）就要處死（你）。」輪扁說：「我是從我的手藝上得出來的經驗：砍削（木材）製作輪子，（輪與軸之間）太鬆不可用，（輪與軸之間）太緊亦不可用（車輪無法轉動），祇有不松不緊，才能使用。這裡面的奧妙，我只可意會，無法言傳。（此與儒家所謂的「調整琴弦時，不可太鬆亦不可太緊」，同一理趣。）我無法告訴我兒子，我兒子也不能從我這裡得到（做輪子的）精湛的技藝和微妙的經驗。所以我現已年過七十了，還在（獨自）做車輪。由此推知，古代的聖人和他們那不能言傳的領悟是一並死去的，因此，您讀的書不過就是古人留下的糟粕罷了！」

「不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間」這句話爲後世誕生了至少四個膾炙人口的成語：不徐不疾、得心應手、口不能言、心中有數。可見莊子是古今罕見的語言大師，深得文字般若三昧。此層層遞進的四大成語，生動有力地解釋了「伐柯伐柯，其則不遠」。由此也可證明，不僅儒家發現並自覺

---

[1] 魄：通「粕」。

[2] 儒家傳統一直強調學者務必「下學而上達」，從所學中提取智慧，讓自己的道德覺醒起來、成長起來。祇有所學知識有助於良知朗現、道德覺醒，這些知識才被賦予正確的意義與價值。學者最忌沉溺於感官和瑣碎的知識中，不能從知識裡獲得喚醒道德、彰顯良知和成長充實德性而實現終極關懷與生命圓滿的力量和啟迪，也即滯於下學，而不能有效地上達。若如是，此人祇是一個知識的活動倉庫罷了，祇是一架會走路的兩腳書櫥罷了。在儒家看來，此人這一生算是廢了，再難成材。所謂「下學而上達」者，即從經驗智慧躍升到般若智慧，從形而下躍升到形而上，從聞見之知躍升到德性之知，從感性躍升到理性，從自我躍升到無我，從有爲躍升到無爲。莊子此段「書不盡言，言不盡意，得意而忘言」之論，以及下段所講的「輪扁斫輪」的故事，與儒家的「下學而上達」之論，同理同趣也，以及與此時我們正在學習的詩歌《伐柯》，以從伐枝爲柄到媒妁娶妻爲比喻，來盛讚「元聖」周公是如何地深悟而妙用「中庸之道」於制禮作樂、興文教化和軍政治國等方方面面之中而成就盛德大業，亦爲同一理趣矣。

[3] 齊桓公（？—前 643 年）：姜姓，呂氏，名小白，出生於臨淄（又稱營丘），春秋時期齊國第十五位國君，春秋五霸之首。齊國內亂後，小白繼國君位，任管仲爲相，實行軍政合一、兵民合一的制度，齊國逐漸強盛。西元前 681 年，爲平定宋國動亂，在北杏與宋、陳、蔡、邾四國諸侯會見。後宋國違約，齊桓公「九合諸侯」，討伐宋國。西元前 679 年，以「尊王攘夷」的旗號，北擊山戎，南伐楚國，成爲中原霸主。但他晚年昏庸，信用易牙、豎刁等小人，病死於桓公四十三年（前 643 年）。

地運用「中庸之道」，以老莊爲代表的道家，同樣發現並自覺地運用「中庸之道」。祇是以老莊爲代表的道家不使用「中庸之道」這個詞，而使用他們自己的稱呼，曰「弔詭」。

辩证法可分为形式辩证法和存在辩证法。大体而言，马列主义及西方哲学（如黑格尔哲学里的辩证法）所探讨的是形式辩证法。形式辩证法反映的是现象世界、人类社会和文化历史、思维领域之特性与规律，是经验智慧的重要功能或曰组成部分，是经验智慧发展到较高阶段才会出现的功能与运用。以儒佛道为代表的东方传统文化始终关注的是存在辩证法，兼及形式辩证法，但对形式辩证法的重视程度始终不够，故用“兼及”两字。存在辩证法体现的是本体世界（心性、生命、道、般若、上帝、天命）之特性与规律，是先验智慧的重要属性与基本法则。存在辩证法适用于生命科学（生命哲学体系与生命践行体系）领域，形式辩证法适用于自然科学与社会科学领域。东方人此前接触和学习的是存在辩证法，但自“五四”之后，西方自然科学与社会科学大量涌入，国人迅速地被“西化”。从那时至今，中国人或曰东方人逐步地瞭解和热爱源自西方的形式辩证思想，但同时也逐步地疏远以儒佛道为代表的东方传统文化里的存在辩证思想，对其越来越陌生，用类似于看到外星人那样的诧异眼神来对待存在辩证法，视之为怪物，越来越无法与存在辩证法认同与相应，简言之，就是不知道它们在说什么。如：

天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。是以聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪！故能成其私。（《道德經・第七章》）

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰：莫若以明。以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故爲是舉莛（tíng）與楹（yíng），厲與西施，恢恑憰怪，道通爲一。（《莊子・內篇・齊物論》）

「須菩提，於意云何？若有人滿三千大千世界七寶以用佈施，是人以是因緣得福多不？」「如是，世尊，此人以是因緣得福甚多。」「須菩提，若福德有實，如來不說得福德多。以福德無故，如來說得福德多。」（《金剛經・法界通化分》）

「須菩提，於意云何？佛可以具足色身見不？」「不也，世尊，如來不應以具足色身見。何以故？如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身。」「須菩提！於意云何？如來可以具足諸相見不？」「不也，世尊，如來不應以具足諸相見。何以故？如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足。」（《金剛經・離色離相分》）

「須菩提，汝勿謂如來作是念，我當有所說法，莫作是念。何以故？若人言如來有所說法即爲謗佛，不能解我所說故。須菩提，說法者無法可說，是名說法。」爾時，慧命須菩提白佛言：「世尊，頗有眾生於未來世聞說是法，生信心不？」佛言：「須菩提，彼非眾生非不眾生。何以故？須菩提，眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生。」（《金剛經・非說所說分》）

在「五四」之前，「西學東漸」之前，我們中國人品讀儒佛道這些經典是很享受的，理解起來沒有一點障礙，更無陌生感，認爲一切本該如是。但在「西學東漸」之後，國人深受西方自然科學與社會科學的洗禮與同化，思維習慣與看待事物的方式越來越徹底地西方化，導致如今的我們再來品讀這些被我們的前輩們品讀了無數遍的經典之時，頓覺生澀難懂，不知所云，幾乎一段也讀不下去，受盡折磨。

我們會忿怒地質問《道德經》：要麼是後其身，要麼是先其身，怎麼能又後其身又先其身，老子你到底想說什麼呀？要麼是無私，要麼是自私，怎麼又是無私又是自私，老子你到底想說什麼呀？還有那個《莊子》中的「以非馬喻馬之非馬也」，究竟是馬呢，抑或不是馬呢？莊子你出來解釋一下，到底你幾個意思呀？

我們會忿怒地質問《金剛經》：「如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足。」那到底是具足呢，還是不具足呢？怎麼又是具足又是不具足，釋迦牟尼你到底想說什麼呢？「如來說非眾生，是名眾生」，那到

底是眾生呀，還是非眾生呀？

儒佛道的聖賢們說話，就是這樣貌似顛三倒四的，受過西方文化洗禮的當代中國人非常不適應這種語言邏輯和表述方式。究其根源，這是因爲我們在受西方文化洗禮後，從小就習慣於形式辯證思想，遠離了或曰從來就沒有正式接觸過存在辯證思想，因爲陌生所以感到古怪，認爲古人是在胡言亂語，像是一名失心瘋患者。

衹有在對存在（心性、本體、生命）有了些許的體悟和喚醒之後，再來閱讀這樣的語言邏輯和文體結構，我們不僅不再覺得陌生和反感，還會倍感親切，從中能領略到難以言說的大美與至善，且有顏回之嘆「循循善誘，欲罷不能」。

從陌生反感到欲罷不能，何以產生如此大的反差呢？這是從長期處於現象世界升進到本體世界之反差，這是從習慣於形式邏輯和形式辯證法升進到存在辯證法之反差，這是從經驗智慧升進到般若智慧之反差，這是從下學升進到上達之反差，這是從浸婬於自然科學和社會科學升進到生命科學之反差，這是從長期濡染於西方文化升進到東方文明之反差，這是從感性與知性升進到理性之反差，這是從自我與有爲化狀態升進到無我與無爲化狀態之反差。存在辯證法是生命覺醒後呈現出來的法則，而形式辯證法是知性邏輯推演出來的法則，一爲先天，一爲後天。

「伐柯伐柯，其則不遠」，這句詩文的要點在「其則不遠」。「則」指法則，延伸爲「妙用」。「其則不遠」指妙用能力達到後的一種自發的、自然的、熟能生巧的運用。《詩經》裡的這句「其則不遠」與《莊子》裡的「得心應手」，完全同義，與《中庸》第一章的「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」之「發而皆中節」，亦爲同理同義，皆在表達那個對常人而言、對陷溺於後天經驗智慧和形式邏輯或曰形式辯證法的人們而言，十分難以表達的洞察與體悟，那個難以表達的生命覺醒後呈現出來的存在辯證法法則和「得心應手」「發而皆中節」的妙用。

簡而言之，存在辯證法（或曰生命辯證法，再或曰心性辯證法）的最主要特性就是「相即」與「超越」：佛陀即眾生，眾生即佛陀；後其身即先其身，外其身即身得存；方死即方生，方生即方死；如來實無說法，即有說法……這一切貌似相反和矛盾的雙方，在存在辯證法那裡，統統成了「相即」的關係。「相即」又曰「超越」：凡是矛盾和二元（多元）的關係，在生命裡、在心性裡、在道裡、在良知裡、在本體裡，統統被融通和超越，且此融通與超越並非後天人爲所致，乃這些矛盾與二元於心性中、於生命中、於本體中，本就不成立、不存在。既然不成立、不存在，何來融通與超越？故曰：無需融通而自融通，無需超越而自超越，無需解脫而自解脫，無需圓滿而自圓滿，無需……而自……

學者在入東方傳統文明之初，需要過的第一關就是語言關，需對東方各家聖賢經典裡的存在辯證法，努力地習慣之、適應之，進一步地喜愛之、融入之，如是方能得東方聖賢體道之三昧，如是才能對聖賢之教化與開示心領神會、默而識之。道家曰「弔詭」，佛家曰「相即」，儒家曰「中庸」，現在統稱爲「存在辯證法」或曰「生命辯證法」，更爲妥帖而確當。

孔伋摘引完孔子的「道不遠人。人之爲道而遠人，不可以爲道」之後，隨即引述了《詩經》之「伐柯伐柯，其則不遠」詩句，以此詩中的「伐柯爲柄」與「媒妁婚娶」這兩件生活中最爲切近之事，來喻示中庸之道無處不在，差別只在於「百姓日用而不知」，但智者知之、悟之、用之、成之，且凝結爲「十六字心法」鄭重地代代傳之。

「執柯以伐柯，睨而視之，猶以爲遠。」

「故君子以人治人，改而止。」

子思不僅摘引了《詩經・國風・豳風・伐柯》中的一句詩文，且緊接著摘引了孔子的解釋，「執柯以伐柯，睨而視之，猶以爲遠」：技藝高超的工匠用斧頭去砍伐樹枝，用來製作斧柄，哪些樹枝適合製作斧柄，哪些不適合，在樹林中尋覓時，衹要瞄一眼就能知道。若選中哪根樹枝，將其砍伐下來，製作斧柄時就會發現，事實與當初的預判相差甚微。

「故」：由是，因此，由此及彼。「以人治人」：推己及人，自他互換，舉一反三。「改而止」：字面意思是將過猶不及修改調整過來即可，延伸之義爲在動態的過與不及中，找到那個平衡點。

孔子云：「唯仁者能好人，能惡人。」「好（hào）人」：肯定對方，稱讚對方，表揚對方。「惡（wù）人」：否定對方，批評對方，討厭對方。爲何仁者（君子、聖賢）能之？因爲仁者（君子、聖賢）有著高深豐富的經驗知識和般若智慧，堪爲天下準則，能爲世間師範。此處孔子所謂的「君子以人治人，改而止」，與「唯仁者能好人，能惡人」，同一義趣，與「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言」，亦爲同理同趣。

印度傳統文化裡有一個哲學流派，曰「正理派」或曰「因明學」。以今語衡之，即帶著濃重印度文化特色的原始邏輯學。此學起自上古，多數學者認爲其已有四五千年以上的歷史，與印度文明幾乎同等淵源。兩千五百年前佛教誕生後，大量吸收或曰整合了因明學，至西元前後大乘佛教興起後，更加註重對因明學的研究與應用，特別是到了西元四世紀前後大乘瑜伽行派誕生時，將因明學的研究與應用推到了前所未有之高度。西元七世紀玄奘大師赴天竺求法，得瑜伽行派傾囊相授，滿載而歸。回國後，他將印度的瑜伽行派改名爲「法相唯識宗」，而成爲中國唯識宗創始人。由於瑜伽行派特重因明學，故玄奘亦爲因明學大師，他將因明學與瑜伽行派一起引入中土而弘揚之，大大地促進了中國邏輯學的發展。先秦時期，我們也有原始邏輯學，在諸子百家裡名曰「名家」或「名學」。在《莊子》一書裡就有很多關於「名家」的記載與對話。可惜自莊子前後，「名家」由嚴肅的邏輯學墮落爲伶牙俐齒的詭辯術，或演變成了「腦筋急轉彎」，受到了嚴肅學者的齊心抵制而迅速式微，莊子之後幾乎再無「名家」蹤跡了，中國邏輯學就此中斷。

包括佛學在內的整個印度邏輯學，皆建立在「三量」基礎之上。三量爲：現量，比量，聖言量。這三量都是通向真理或曰真相的途徑。

「現量」又名「證量」，指修行人身心獲得持續的淨化，業識獲得持續的轉化（轉識成智），佛性（在印度文化裡又名自性、神性、靈性、梵性等）逐步呈現，般若逐步彰顯，身心內外漸漸地雲開霧散，轉黑夜爲日出，諸障化除，夢幻退去，明心見性，真相浮出。

「比量」又名「比喻量」，指經過長期思維訓練之後，修行人嫻熟地掌握了形式辯證法和邏輯推理能力，善於舉一反三，由此及彼。如見山中有煙，而知山中必起火。因爲煙自火來，無火則無煙。雖然沒有直接看見火，僅見有煙，但仍然可以肯定地得出「山中有火」之論。過去把「比量」發揮最佳者，東方有玄奘與窺基師徒，有天台宗智顗與灌頂師徒等；西方近現代把「比量」運用得最好者，有邏輯學家維特根斯坦和存在主義哲學家薩特，有理論物理學家愛因斯坦等。

「聖言量」又名「聖教量」：釋迦牟尼和孔子這樣的至聖，不僅內聖之證量達到圓滿與極致，外在的經驗知識與人生閱歷，同樣集所處時代之大成。以釋迦如來爲例，他在出家修行之前是迦毗羅衛國的太子，享受當時最好的教育，且學習成績優異。優異到什麼程度呢？他可以很快地超過他的數學老師、宗教老師、駕車老師、武術老師、射箭老師等，成爲集這些學問與技能之大成者，得到其父王的極大讚賞。孔子更是「十有五而志於學」「每事問」「學無常師」「三人行必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之」「手不釋卷」「學而不厭，誨人不倦」「學而時習之，不亦說乎」「學而不思則罔，思而不學則殆」，成爲春秋時期公認的最博學之人。孔子既是一位集當時學問知識之大成者（比量圓滿），又是一位內聖證悟達極致者（現量圓滿），換言之，他是集經驗知識（比量）與般若智慧（現量）之大成者，其人格、其教導、其理念，難道不是這個世上最值得尊敬和遵循的嗎？難道不是當人們處於十字路口、猶豫不決時，最值得信賴的標尺與準繩嗎？此名之曰「聖言量」。將孔子定性爲「萬世師表」，就是樹立其「聖言量」於世世代代，以作生民之楷模。楷模者，天竺「聖言量」之別名也。

「忠恕違道不遠。」

《論語‧裡仁》載，「子曰：『參乎，吾道一以貫之。』曾子曰：『唯。』子出，門人問曰：『何謂也？』曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣。』」「曾子曰：『唯。』」由此處稱呼曾參爲「曾子」，可以推斷出《論語》一書至少是曾子及曾子之弟子（也即孔子之二傳至三傳弟子）所編訂整理而成。因爲在孔子當世，除孔子被稱爲「子」之外，其弟子中無一人被稱爲「子」。唯孔子去世後，其弟子也紛紛收徒講學，自此他們的弟子尊稱其先生爲「子」。當七十二大賢中有多數人習慣於被世人和弟子們尊稱爲「子」時，孔子已去世十年以上了。《論語》裡稱曾參爲「曾子」之處頗多，而稱其他大賢，如顏回、子路、子貢等，或稱名或稱字，

少有或沒有尊稱其爲「子」者。後世學者由是推定，《論語》多以曾參及曾參弟子（即曾參一脈）爲主要編訂者。因曾參是他們講學傳道的授業恩師，極受弟子們尊崇，故於《論語》中每及曾參處，輒以「子」稱之。孔子當然不會稱呼曾參爲「子」，故直呼其名曰「參」。

「參乎」，孔子喊了一聲「參呀」。在古時，當先生要和某個弟子說話，或要給予某個弟子以教導時，喊一聲對方的名或字，就算對對方表示很大的尊重了。雖然曾參是夫子之弟子，弟子即精神之子、生命之子、道統之子、心傳之子，但謙恭如孔子，仍然對自己的心子表示出了很大的尊重，故喊了一聲「參乎（參呀）」。按古時之禮，當業師喊自己時，弟子是要及時地拱手作揖的，禮畢靜立，洗耳恭聽。「吾道一以貫之」：吾所傳承之道，自堯舜禹諸先聖以來，遞相授受，一脈相承。此「一以貫之」之道，當然是孔子的核心思想——仁。通觀孔子一生之言行教示，其「仁」既含道心（良知），又指德性（天性），有時指心，有時指性，隨機妙用。孔子沒有對「仁」下過定義，衹是隨機指示何爲仁、何爲不仁。後人通過這些教導和指示而知「仁」之內含與外延。但後人所知之仁，僅是後人從孔子教導和指示弟子的話語中歸納概括出來的。孔子之時，心性尚未分言，故夫子以「仁」統攝心性。明確分言心性的，是孟子。《孟子》一書中多處明確分言心性，如：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。（《孟子・盡心上》）

惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智非由外鑠我也，我固有之也。（《孟子・告子上》）

惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。（《孟子・公孫丑上》）

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。（《孟子・盡心上》）

孟子道性善，言必稱堯舜。（《孟子・滕文公上》）

《陸象山全集・象山語錄上》云：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。蓋時不同也。」夫子之時，三代傳承的惟微之道心漸漸隱沒，諸說雜陳，異端蜂起，是故夫子單提一個「仁」字，以達畫龍點睛之效，指示學問之本和人生之由。孟子之時，將夫子之「仁」學「十字打開」，言心言性，盡心盡性，稍作分別。爲何如此？「蓋時不同也」。《陸象山全集・象山語錄下》云：「（詹子南）嘗問：『先生之學，亦有所受乎？』曰：『因讀《孟子》而自得之。』」王陽明也肯定：「陸氏之學，孟氏之學也。」陽明傳承象山之心學，其與弟子授受應對之際，多有發明，不盡相同；象山傳承孟子之心學，其與弟子授受應對之際，多有發明，不盡相同；孟子傳承夫子之仁學，亦多有發明與展開，不盡相同。此皆「蓋時不同也」。

但無論時代如何之不同，其基本理念和核心是萬世不易的——通過喚醒良知、覺悟道德、充擴四端，護持和促進其精純之、成長之、昇華之、成熟之，日臻盡心盡性之境，以企身心徹底解脫和生命至極圓滿之道，是斷然不可以更易的。如有更易，則非儒者之道也，則非中庸之道也，則非孔孟之道也，則非堯舜以來「十六字心傳」之道也。故「吾道一以貫之」。吾道必須「一以貫之」，如有更易，必爲華夏之不幸，亦爲人類之大不幸矣。

十分可惜的是，源自堯舜聖王的「一以貫之」之道，傳至陽明之後，就真的斷了，再也沒能傳承和貫通下去，其中斷至今整整五百載矣。此五百年來，再無人發明斯道，致使斯文掃地，實在地印證了夫子於《論語・子罕》裡的話：「天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也」。嗚呼，是故夫子悲鳴曰：「噫！天喪予！天喪予！」吾輩何其不幸矣，生於學絕道喪之世，怎不令人肝腸寸斷！

孔子教授完曾子「吾道一以貫之」後，曾子作了個回應「唯」，漢代人習慣於稱「諾」，當代人習慣於回答「是」，即英文的「Yes」或「Yeah」，表示自己聽懂了、領教了。孔子教授完曾子後就出門去了，旁邊的弟子沒聽懂，就請問曾子：剛纔夫子的教導是什麼意思呢？曾子答曰：夫子所說的「一以貫之」之道，無越「忠」「恕」二字。

「夫子之道，忠恕而已矣」可有二解：其一是曾子自己對夫子之道如實之理解；其二是曾子對夫子「一

以貫之」之道有另外的理解，但此理解不適合於「門人」，曾子學會了夫子「因材施教」的本領，根據「門人」之資質，而特意以忠恕二字授予他。即使將此句認定爲曾子如實自解夫子之道，亦無偏失。夫子之道的確是忠恕之道：忠者，內向也，中也，誠也，自淨其意也；恕者，外向也，和也，寬容也，包含也，推己及人也，悲天憫人也，博愛也，擔當他人與天下責任於己肩也。概而言之，忠者，即「中也者，天下之大本也」；恕者，即「和也者，天下之達道也」；或忠者，即「喜怒哀樂之未發，謂之中」；恕者，即「發而皆中節，謂之和」。忠者，內聖也；恕者，外王也。合而言之，忠恕之道即夫子之道也；夫子之道即內聖外王之道也；內聖外王之道者，儒家正統之宗旨也。

「忠恕違道不遠」之「違」，非是違反之意，乃作「距離」解。全句釋爲：忠恕離道很是切近。忠恕是徹上徹下之語，是即境界即工夫之語，是即本體即現象之語，是即無爲即有爲之語，是即先天即後天之語，是即上達即下學之語，也是即聖即凡之語。孔子此處是將忠恕二字僅作工夫、後天、有爲、凡夫、下學來看待，所以得出「離道不遠」之結論。待踐行日久，已臻純熟時，方可將忠恕二字作境界、先天、無爲、聖賢來定義。

「施諸己而不願，亦勿施於人。」

這句經文是對前句「忠恕違道不遠」之疏釋：「施諸己而不願」是「忠」道，「亦勿施於人」是「恕」道。孔子這句「施諸己而不願，亦勿施於人」與「己所不欲，勿施於人」，完全同理同義。

在儒家，凡生物性（獸性）之所含（如冷血、暴力、無同情心、無同理心、唯認叢林法則等）、凡自我之所含（如五毒、隨軀殼起念、貪戀感官享樂、唯我主義、利己自私等），統稱爲「私慾」「人欲」或「物慾」，簡稱「欲」。凡人性與德性之所含（如無私利他、責任擔當、誠實守信、忠恕仁義等），統稱爲「天理」「天性」或「天德」，簡稱「理」。朱子之名言「存天理，滅人欲」，不僅完全合乎儒家理念（儒家歷代聖賢無不於此異口同聲，不獨朱子爾），同樣也是道家和佛家「一以貫之」之道。人欲不滅，天理（天性、德性、良知）斷然不可能彰顯實現。滅人欲與存天理是一反一正之關係：人欲消滅（轉化、淨化、昇華）多少，天理（心性）才能呈現多少。天理（心性）之所以不能呈現，正是因爲人欲所障蔽也。至於後世將朱子名言「存天理，滅人欲」完全曲解，那需後人來擔責。朱子這句名言一語中的，一口道盡儒家之根本義趣與「一貫」宗旨，何過之有乎？後人不但不敬先生，反而讓其背黑鍋近千年之久，真真的不肖之甚！

在徹底轉化、淨化、昇華自我與生物性之前，應將其嚴格地封鎖於我們身心內部，不將其傳播出去，不對他人產生惡性影響，就是最大的教養與功德。積極地自淨其意，將身心言行裡的自我與五毒等盡快發現、努力消除和徹底超越，此屬「忠」道；積極地將人性與德性所含之無我無私、慈悲博愛、溫良恭儉、天地氣象、智慧光明等加被於他人，造福於民眾，此屬「恕」道。故曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」

「君子之道四，丘未能一焉：所求乎子，以事父，未能也；所求乎臣，以事君，未能也；所求乎弟，以事兄，未能也；所求乎朋友，先施之，未能也。」

這是夫子自謙之道，簡稱「夫子自道」。事父者，孝也；事君者，忠也；事兄者，悌也；朋友者，信也。孔子自謙地說：孝、忠、悌、信，這四大君子當行之道，我孔丘竟然一個也沒有做到或沒能做好。

道德分爲自律道德和他律道德。他律道德是外來加諸己身的，它們主要來自風俗習慣、政府製定的各種法律條文和社會各行業製定的規章制度。他律道德之最高程度，祇能實現人與人之間相對的和諧與穩定。這種和諧是外在的和諧，這種穩定是外力的穩定。自律道德源自生命（心性）內在的屬性與理則，特別是生命（心性）所含的道德法則（裁定善惡之法則與功能），儒家稱之爲「規矩」或曰「理則」，道家稱之爲「法度」或曰「火候」，佛家稱之爲「法界」或曰「真理」。自律道德是生命（心性）內在的、先天本有的自律性、自覺性、自足性、自生性、自在性、自由性之彰顯與實現，其彰顯與實現亦可名曰道德之覺醒。道德覺醒即生命覺醒，生命覺醒即心性覺醒，心性覺醒即乾坤（天地、宇宙）覺醒。這一切的前提是道德之覺醒。

儒家視忠孝悌信等爲彰顯良知、喚醒道德的最有效、最穩妥之途徑，也是彰顯良知後、喚醒道德後，進一步擴充之、精純之、成長之的有效途徑，乃至唯一途徑。是故儒者以最主動、最積極、最熱情、最虔誠的態度去踐行忠孝悌信，以最主動、最積極、最熱情、最虔誠的態度去事父、事君、事兄、事友，且於事父、事君、事兄、事友的過程中，若遭遇到各種不公與委屈時，毫無抱怨，一如既往。（子貢問夫子）曰：「伯

夷、叔齊何人也？」（夫子答）曰：「古之賢人也。」曰：「怨乎？」曰：「求仁而得仁，又何怨？」（《論語・述而》）伯夷、叔齊是商朝末年孤竹國國君的兩個兒子。相傳其父遺命要立次子叔齊爲繼承人。孤竹君死後，叔齊讓位給伯夷，伯夷不受，叔齊也不願登位，先後都逃到周國。周武王伐紂，二人叩馬諫阻。武王滅商後，他們恥食周粟，采薇而食，餓死於首陽山。子貢問夫子，伯夷、叔齊是否會怨恨滅其國的周武王？孔子回答說他們不會怨恨的，因爲他們是「古之賢人」，明理懂事，他們知道自己在追求什麼，他們是「求仁」之人。以今語言之，即他們是追求道德覺醒、踏上德化人生之路的賢者，一切言行無不是圍繞著這一核心而展開的，包括對周武王的「諫阻」和之後的「恥食周粟，采薇而食，餓死於首陽山」等，他們時刻覺知著自己的一言一行，時刻明白自己在做什麼，「餓死」是在必要的情況下的殺身成仁。「求仁而得仁，又何怨？」此爲典型的忠恕之道。忠者必有恕行，恕者必有忠行。合忠恕而言之，仁也。以儒佛道爲代表的整個東方傳統文化各流派一再強調，無論是如佛家那樣走真理覺醒之路，或是如道家那樣走大美覺醒之路，還是如儒家這樣走良知覺醒之路，都有一個前提必須具備，即行者所依持與追隨的這個心性、這個道、這個生命，她的價值和意義必須遠高於作爲一介凡夫之我的全部，在認知和態度上，非常樂於隨時爲其奉獻自己身心之所有。整個踐行仁義、德化人生之過程，即是將整個身心毫無保留地、積極熱情地奉獻給心性、奉獻給道之過程，此謂之「率性之謂道」，此謂之修行意義上的「殺身成仁（奉獻身心所有以實現良知德性）」。非如此不能得成就，非如此不能得成長，非如此不能快速而徹底地轉化氣質（佛曰消業與轉識），非如此不能落實唯道是從與爲法忘軀，非如此不能實現「依禮而行」和「君子而時中」。禮者，理也。形於外者謂之禮，根於內者謂之理。此「理」即心性內涵先天本有之真理、本有之律則、本有之規矩、本有之法度、本有之中庸。

在事父、事君、事兄、事友等過程中，當遭遇各種可能的不公與委屈時，要做到無怨無悔、一如既往，就必須解決一個問題：行善之動機。對於儒者而言，盡孝、盡忠、盡悌、盡信，這一切都是爲了彰顯良知、喚醒道德，或於良知彰顯後、道德喚醒後，進一步擴充之、精純之、成長之必須之途徑。唯有在具體的事君、事父等過程中，良知才能落於實處，道德才能落於實處。衹有落於實處的良知，纔是真正的良知；衹有落於實處的道德，纔是真正的道德。衹有真正的道德良知，才能轉化氣質、淨化身心、擴充心性，直至涵蓋乾坤、臻至聖賢化境而獲得生命的徹底解脫與人生的終極圓滿。掛空的良知不能被稱爲良知，紙上談兵的道德不能被稱爲道德，道德、良知必須在事父、事君等具體的事務中才能體現出來、落實下來。因此，儒家的德化人生，是時刻緊扣著實事、實理、實行、實證而立言、立功和立德的，是真正的實學[1]，其所立之言是實言，所建之功是實功，所成之德是實德，一切落於實處，來不得半點虛假，更不可以紙上空談，必須時刻不忘陽明的「知行合一」之教。

此落於實處的道德覺醒，即德化人生之過程，含攝佛家全部戒、定、慧無漏三學。若說德化人生是戒律學，則統統是自性之戒、自發之律，舉手投足間無一不是戒律。若說德化人生是禪定學，則統統是自性之禪、空性之定。夫子「擇善固執」和「確乎不可拔」以及「與天地參」等等之訓，皆是君子無處不在的定力與定境。若說德化人生是智慧學，則統統是心性之自明、自覺、自省、自在、自律、自然之呈現與落實，皆是「君子而時中」與「發而皆中節」之妙智與妙用。故於儒家事父、事君、事兄、事友之日常諸般德行德目中，含攝全部佛道等諸家之戒律學、禪定學與般若學（智慧學）體系，而又三根普被，利鈍全收。

因爲儒者將人際關係和倫理關係視爲彰顯良知、覺醒道德的實踐場所，所以在儒者看來，家庭家族、工作場所、鄰里朋友等生活所及之處，皆爲修行或曰踐履之道場，父子關係、君臣（上下級）關係、兄弟關係、

[1] 中國實學研究會會長、中央黨校教授王傑先生在其《中國實學思想的特徵》一文中，對何爲「實學」有過解釋：「實學」這一概念具有不同的含義。廣義之實學是指自先秦以來注重現實、經世致用的學問；而狹義之實學則是指自北宋中葉以來直至晚清洋務運動之前綿延連數百年之久的實體達用之學，是在針對明末理學及王學末流所造成的種種積弊進行理性反思和深層批判的基礎上形成的一股社會變革思潮和思想解放運動。「實學」是中國古代學術思想發展的又一個高峰，就其時代特徵而言，實學與先秦子學、兩漢經學、魏晉玄學、隋唐佛學、宋明理學及近代新學一樣，是中國傳統儒家思想在不同歷史時期發展的不同表現形態；就其理論形態而言，實學是明清時期思想家在新的歷史條件下所遵循的一種新的價值取向和思維方法。明清時期，「實學」一詞的內涵和使用領域大爲拓展，具有不同層面的含義和特性，如表現爲訓詁考據之實學、修養踐履之實學、自然科技之實學及國計民生之實學等。顯然，「實學」概念本身就是一個動態的發展變化的歷史範疇。中國實學文化源遠流長，它深深植根於中國歷史文化的深層結構中。中國實學的範圍非常廣泛，幾乎涵蓋社會生活的各個領域，如國家政體、行爲道德、政治法律、科舉教育、邊防吏治、土地田賦及水利漕運等。概括說來，中國實學特別是明清實學與宋明理學本質區別的核心便是「經世致用」，其最本質特徵就是「崇實黜虛」，是一種「由虛返實」社會思潮的根本轉向。明清實學思想家向世人發出了「救弊之道，在實學，不在空言」的吶喊。具體而言，明清實學強調的是一種實事求是的崇實精神、銳意進取的改革精神、追求真理的科學精神以及關注社會人生的人文精神等。深入挖掘、繼承和弘揚中國傳統文化中的實學精神，對於吸取中國傳統文化的思想精華，發揚光大中國的傳統文化，並加強與世界各國不同文化形態的溝通和交流，推動和促進我國的社會主義現代化建設事業，具有十分重要的社會意義和現實意義。

朋友關係等所有關係，皆是彰顯良知和覺醒道德之關係，皆是落實人性與德性諸內涵與屬性之關係，皆是道德良知持續地擴充、淨化、成長和昇華之關係，直至「止於至善」，直至圓滿之境。在此過程中，若出現委屈與挫折，儒者需極力轉化之、克服之、疏通之或超越之，務必去除這些障礙，以暢達良知彰顯之路。必要時殺身成仁，亦無需抱怨，因爲我們已經「求仁而得仁」，已經實現了道德喚醒，已經實現了良知彰顯，達到了生命（心性）覺醒之目的，故「又何怨」哉？無論是善緣還是惡緣，無論是順緣還是逆緣，無論是與他人建立關係，還是與它物建立關係，在儒者看來，與所有關係互動之過程，皆是展現和落實德性之過程，皆是檢查德性展現與落實程度、力度和純度之過程，皆是成長和昇華心性之過程，皆是向著更圓滿之境推進生命覺醒與身心解脫之過程，統名之曰「下學而上達」之過程，或曰「德化人生」之過程。

「苟此心之存，則此理自明，當惻隱處自惻隱，當羞惡，當辭遜，是非在前，自能辨之。」（《陸九淵集》）

（徐）愛問：「至善只求諸心，恐於天下事理，有不能盡。」（陽明）先生曰：「心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？」愛曰：「如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其間有許多理在。恐亦不可不察。」先生嘆曰：「此說之蔽久矣，豈一語所能悟？今姑就所問者言之：且如事父，不成去父上求個孝的理；事君，不成去君上求個忠的理；交友治民，不成去友上、民上求個信與仁的理。都只在此心。心即理也。此心無私慾之蔽，即是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。」

愛曰：「聞先生如此說，愛已覺有省悟處。但舊說纏於胸中，尚有未脫然者。如事父一事，其間溫凊定省之類，有許多節目。不知亦須講求否？」先生曰：「如何不講求？祇是有個頭腦，祇是就此心去人欲、存天理上講求。就如講求冬溫，也祇是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜。講求夏凊，也祇是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜。祇是講求得此心。此心若無人欲，純是天理，是個誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要去求個溫的道理。夏時自然思量父母的熱，便自要去求個凊的道理。這都是那誠孝的心發出來的條件。卻是須有這誠孝的心，然後有這條件發出來。譬之樹木，這誠孝的心便是根，許多條件便是枝葉。須先有根，然後有枝葉。不是先尋了枝葉，然後去種根。《禮記》言『孝子之有深愛者，必有和氣；有和氣者，必有愉色；有愉色者，必有婉容』。須是有個深愛做根，便自然如此。」（王陽明《傳習錄》）

「當惻隱處自惻隱，當羞惡，當辭遜，是非在前，自能辨之」，「以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁」，「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也」（《孟子・盡心上》）。「不慮而知」即「發之事父便是孝，發之事君便是忠」和「當惻隱處自惻隱」，此皆是良知之彰顯與落實，皆是良知之流行與妙用。

儒家成德之教（道德學體系）含攝所有倫理學，不離人倫而又超越所有倫理關係與禮儀形式，升進至先天本有自律道德之境，故於儒家不存在如何去當好兒子或丈夫，如何去當好朋友與下屬（臣）等問題，也無需在「如何」上糾纏忖度，因爲心性先天本有之自律性（德性）是不學而能的良能，是不慮而知的良知，是「此理自明，當惻隱處自惻隱，當羞惡，當辭遜，是非在前，自能辨之」。此良知（德性、佛性、天命）人人本有，在聖不增一毫，在凡不減一分，與佛家「一切眾生皆有佛性」，完全同理同趣。若於「如何爲子」「如何爲臣（下屬）」「如何爲友」等關係中，揣摩思量，刻意造作，患得患失，則落入「人欲」之中。夫人欲者，後天也，經驗智慧也，自我當家作主也，功利主義也。陷入人欲越深，則越是障蔽良知天理之彰顯流行，則越是近小人而遠君子，則越是不得昇華而獲得身心解脫與生命圓滿。

儒家重人倫守禮教，其目的不是僅僅當一個好丈夫、好下屬、好朋友，不是僅僅當好一名精通各類禮儀的「禮官（司儀）」或研究禮儀之學的專家，而是爲了下學而上達，通過忠孝仁義等來喚醒良知和成長人性（人性是德性之初，德性是人性之終），復次通過良知之喚醒與人性之成長來實現成德之教和德化人生，復次通過德化人生來實現身心解脫與生命圓滿，最後通過身心解脫與生命圓滿來成就聖賢。成聖與成佛、成真人，完全同義。佛陀與真人的所有功德與境界，儒家聖賢全部擁有，當下具足。因爲心性是一，真理是一，生命是一。雖然通向心性（真理、生命）的路徑不同，過程不同，風景不同，但結果相同（到達的是同一個峰頂）。

相傳爲曾子所作的《孝經》第一章曰：

仲尼居，曾子侍。子曰：「先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨。汝知之乎？」曾子避席曰：「參不敏，何足以知之？」子曰：「夫孝，德之本也，教之所由生也。復坐，吾語汝。身體髮膚，受之父母，不敢毀傷。孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母。孝之終也。夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。《大雅》云：『無念爾祖，聿修厥德。』」

忠孝诚信等皆为道德之具体表现，或曰良知之具体落实，儒家谓之道德之节目，简称“德目”。各德目之间或有出入，但又皆可会归融通，相互解释，相互证实。夫子于《孝经》开首所言之“孝”乃广义之孝，此广义之孝含摄其它几乎所有德目，如忠诚信义等等。如同佛家，因受印度文化的深刻影响，特别喜爱给相同对象命很多名，如“心性”两字，其别名竟达一百多个，常用者也有数十个。这一百多个别名，给初学者带来了极大的不便，因为它们看上去彼此无关、含义不同。待学习渐次深入通达之后，猛然發現，这些名相概念之实义所指，无非“心性”也。同理，儒家诸多名词概念之间，也是相通互融，皆是对心性二字之异称。心性（良知）在子曰孝，在臣（下属）曰忠，在夫妇曰爱，在朋友曰信，依此类推。孝忠爱信，名词迥异，实则皆为“心性（良知、德性、天道）”之异名耳。故孝通心性，孝即心性，成孝即成德，践行孝道即是彰显良知，即是德化人生。大成孝道之际，即是道德圆满之时，即是良知朗现之时，即是生命圆觉之时，即是身心解脱之时，即是成就圣贤之时。君臣忠义之道、夫妇爱情之道等等，亦复如是。在彰显、落实、践行、升华、成就孝道、忠道、爱道、恕道、友道等过程中，戒律已在其中矣，禅定已在其中矣，德智（德性之知）已在其中矣，佛家六度（布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若）无一不在其中矣，整个东方各家圣学与教规，无一不在其中矣。

「夫孝，德之本也」：孝乃心性之異名，良知之異名，故曰「德之本也」。「教之所由生也」：儒家乃至全部華夏文明，皆以（廣義的）孝道爲本，皆以（廣義的）孝道爲出發點與歸落點，孝道是「至德要道」，孝道運用得好，發揮得妙，可出現「順天下，民用和睦，上下無怨」之太平盛世。這是（廣義的）孝道在家國天下的社會層面之妙用，故《中庸》曰：「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。」孝道（包括忠恕之道、夫婦之道等一切德目之踐行）在個人身心內部之妙用，即是彰顯心性，以成就內聖之道。故孝道、忠恕之道、朋友之道、夫婦愛情之道等，皆爲成人成己（自覺覺他、自度度人）之道，概而言之曰「成德之教」。

「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷。孝之始也。」無獨有偶，在金剛乘佛法裡，有明確之戒律曰：不可無故毀傷身體，因此凡夫身即（尚未成就之）佛身，毀傷此凡夫身，其罪等同於毀傷佛身；不可自殺，殺死自己即是殺佛。殺佛之罪是「五無間罪」之首，諸罪之極，無以復加。

佛經中言六道之最低一道曰地獄道，此道之中根據受苦程度，複分爲十八等級，曰「十八層地獄」。其最下層名曰「阿鼻地獄」，極重惡業者，死後不耽延時間，立刻墮入此地獄中，其於地獄受苦時間，也無有間斷，故「阿鼻地獄」又名「無間地獄」。六道者，心性（生命）離其自己之狀態也，他在（依他而在）之狀態也，非自在之狀態也。復因心性之離其自己之程度，又名爲六，故名「六道」。所謂地獄道者，乃心性（生命）離其自己之最極狀態也。因爲背離心性（生命）最遠，即背離心性內涵之自明、自律、自足、自在等最遠，故其身心狀態最爲黑暗、寒冷、痛苦、束縛、扭曲、異化，諸苦無間，故名「地獄」。

所謂「五無間罪」，指五類能令作者當下或死後直入地獄最底層的無間地獄之罪，即：殺母、殺父、殺阿羅漢、破和合僧、出佛身血。「殺母、殺父」者，不孝之至也；「破和合僧」者，採用挑撥離間、造謠惑眾等手段，破壞清淨和諧的修行團體；「殺阿羅漢」和「出佛身血」者，毀傷聖賢也。依佛家理念「一切眾生皆有佛性，因有佛性，皆可成佛」，可知所有眾生皆是未成就之佛，一切佛陀皆是已成就之眾生。依此理念而得出「自殺即是殺佛」之結論。復因殺佛而作下五無間罪。

孔子與佛陀立下不可毀傷身體發膚之戒，當然不是讓我們去貪戀皮囊與表相，溺於感官與物慾，聖賢禁止我們無故毀傷身體，是爲了讓我們善用此身心，以成就聖賢之目的。故夫子曰此乃「孝之始也」，僅是起點。「立身行道，揚名於後世，以顯父母」，纔是「孝之終也」。「立身」：字面意思是立起身來，站直了；延伸之義爲振作起來，抖擻精神，發心立志，擴充心胸，勇於擔當，傳續道統。「立身」後緊接著就是「行道」，踐行孝道，踐行忠恕之道，踐行仁道，喚醒道德，彰顯良知，擴而充之，精而純之，貞而定之，升而

進之，圓而極之，化而神之，「止於至善」。在此過程中，成就立德、立功、立言之三不朽之萬世大業，以此報答父母養育之恩，如是名曰「孝之終也」。此「終」爲「圓滿」或「至善」之義。設想，如無此身心，誰去立德、立功、立言？誰去踐行忠恕之道？誰去實現德化人生？是故「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷。孝之始也」。

「夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。」夫子這句話極爲重要。狹義之孝是對父母之孝。父母子女之間由孝來貫通聯結，家道必然和諧興旺，幸福親愛，充滿人性之溫暖與光輝。廣義之孝是事君之孝（忠誠），君臣之間或上下級之間，是公務關係，所涉之事無不關係萬民和國運，如作爲臣屬者不能積極貫徹上級指令，不能有效履行自己的職責，必然敗壞世風民俗，擾亂社會和諧，耽誤家國大事，阻礙歷史進步，其過不可謂不大。反之，如人人皆能守臣之道，盡忠盡責，盡心盡力，無論於自己，還是於家國天下，皆爲福祉之源矣。此處有大是大非存焉，有大善大惡存焉，務必明而辨之。無論古今，無論中外，盡忠職守之美德，萬世不可移易也。

說夫子此訓極爲重要，是就最後這句「終於立身」而言。君臣之孝，表面上是對君王之效忠，實則是忠誠於民族和國家，實則是忠誠於萬民與群體，以今語言之，即效忠和獻身於「人類命運共同體」之理念。但無論是孝於親，孝於族，還是孝於國，孝於天下，這都是孝之外形，非孝之內容。孝之實義是：通過孝心與孝行，以喚醒和落實良知德性，以擴充和貞固良知德性，以圓滿和徹盡良知德性。如不能實現此目的，則孝心孝行就會掛空踏虛，變爲教條主義與形式主義，而成機械乾枯之物，僵化成愚孝愚忠、死孝死忠（無生機、無自覺之慣性下的行爲），結局必適得其反。

義犬也有忠孝之行爲，但狗子不知反省與上達，只知其然而不知其所以然，無振拔提撕，無向上一路，無省察與超越，不知擴而充之、貞而定之、圓而極之之覺醒之路、中庸之路、聖賢之路，故義犬之孝，乃愚忠愚孝，乃發之於生物性的本能之孝，此孝不能立身，不能成就聖賢而得身心解脫與生命覺醒。千百年來，義犬仍是義犬，無有一狗是因爲它對主人的各種忠誠義舉而獲得身心解脫和生命覺醒，由是成爲聖賢。雖然儒佛道各家異口同聲地認爲狗子有佛性，狗子有仁義，「因有佛性，皆可成佛」，那爲何從未見狗子成佛耶？儒家之忠恕義行可成就聖賢，是因爲儒家孝道「始於事親，中於事君，終於立身」，如是方爲儒家貫通始終的德化人生之正道。

「無念爾祖，聿修厥德。」「無」：反問句式的標誌，意爲「怎能不……？」「聿（yù）」：發語辭。「厥德」：其美德、大德、峻德。此句詩文出自《詩經・大雅・文王》，朱熹《詩集傳》據《呂氏春秋・古樂》篇爲此詩解題曰：「周公追述文王之德，明周家所以受命而代商者，皆由於此，以戒成王。”指明此诗创作在西周初年，作者是周公。後世說《詩》，多從此意。「無念爾祖，聿修厥德」釋義爲：怎能不追思你祖父文王之德行呢？但如要追念你祖父文王之盛德偉業，你得先修持你自己的德行，來傳繼和表彰文王之德行。此詩意顯自「堯舜十六字心傳」而來。

《孝經》首章之末尾處引用《詩經》詩文，意在對「終於立身」作出深一層之揭示，指出最大之孝、最根本之孝、最終極之孝是傳承成德之教，是以彰顯己德的方式，來表彰和榮耀先祖盛德。如此以形成德德相傳，心心相印，文明永續，仁義日興。事親事君，是良知德性之橫向拓展；「無念爾祖，聿修厥德」，是良知德性之縱向傳承——此一橫一縱，十字打開，血脈與親情，家國與文明，社會與歷史，本體與修證，起步與終點，全部展現無餘，朗朗分明。孝道如是，臣屬之忠道，朋友之信道，等等無不如是。

「君子之道四，丘未能一焉」，夫子自謙之道，時常有之。《論語・述而》載：「子曰：『若聖與仁，則吾豈敢？抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。』公西華曰：『正唯弟子不能學也。』」釋義爲，孔子云：「我怎麼敢以聖與仁自視呢？我不過是向著這個目標不懈地修學，同時將修學之心得熱情地傳授給後學們，也就僅此而已。」公西華說：「這正是弟子們難以企及之處啊！」在《論語》和其它典籍裡，還有很多夫子自道。

圓滿與無限是本體世界之屬性，現象世界與經驗世界之所以被佛家稱爲「娑婆世界」，正是表達其充滿殘缺與遺憾之義。明代陽明心學代表人物之一羅近溪[1]嘗曰：「真正仲尼，臨終總不免一嘆也。」爲何「不

[1] 羅近溪（1515—1588 年），名汝芳，字惟德，號近溪，江西南城人。明代著名思想家，陽明心學之泰州學派的重要傳人，被稱爲泰州學派「唯一特

免一嘆也」？不能圓滿也，不能徹盡也，不能達其極致也。正是因爲難以圓滿，難以極致，方可引人入勝，永遠自強不息，永遠不自滿不自是，奮發有爲以莊嚴人生。經驗知識可無窮分化，二元復二元，層層不盡。建立於經驗智慧之上的自然科學與社會科學，分門別類，越來越細化（專科化），以短短數十年光陰，學不勝學，不可窮盡，此又爲一憾也。莊子曰：「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已。」（《莊子•養生主》）其意爲：人生是有限的，而知識是無窮的，以有限之人生去追求無窮之知識，必然精疲力竭。此爲「臨終總不免一嘆也」。

夫子爲了教化後學而精進不已，時常以自謙的方式來勉勵弟子，故《論語》載曾子自勉之言曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」娑婆也好，遺憾也罷，天行健，君子以自強不息，奮發有爲，雖然「臨終總不免一嘆也」，但在此一嘆中，娑婆當下圓滿，遺憾立刻消失，無限莊嚴朗然呈現。就著娑婆而圓滿，就著感嘆而成就至善。故無所謂圓滿不圓滿，無所謂感嘆不感嘆。「仁以爲己任，不亦重乎？」說其重也可，說其不重也可。「鳶飛戾天，魚躍於淵」「伐柯伐柯，其則不遠」，何其生機盎然，何其妙合天成，何重之有？「死而後已，不亦遠乎？」說其遠也可，說其不遠也可。「子曰：『仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！』」（《論語•述而》）仁遠乎哉？抑不遠乎哉？

「庸德之行，庸言之謹」

此處之「庸」字，可釋爲：日常瑣事，生活細節。「庸德之行，庸言之謹」：於日常待人接物，於每個倫理關係，對忠孝信義等每個德目，皆需盡心盡力地去踐行之、落實之；於內之起心動念，於外之言談舉止，於日常生活中，皆需給予足夠的提撕和覺知，給予足夠的省察與上達（超越），防微杜漸最爲緊要。儒家踐行仁義，覺醒道德，必落於待人接物之實處，必落於起心動念之實處，故儒學又名「實學」，意謂時刻緊扣日常生活之一顰一笑而言禮，而言仁，而言道，而言德。真正的儒者，時刻將良知德性通貫於身心內外，落實於言談舉止，全部生命籠罩於心性之中，與心性打成一片、化爲一體，與堯、舜以至於孔子、孟子，再延及二程、象山至陽明，如是儒家道統裡的歷代聖賢們，打成一片、化爲一體。因爲他們皆爲心性之化身，他們通體內外、舉手投足，無不是良知之流行和妙用，故與他們打成一片、化爲一體，就是與心性和真善美打成一片、化爲一體。「打成一片」何謂也？「化爲一體」何謂也？簡而言之，即將他們的教化、風骨、人格、境界、德行等通過我們之身心，毫無保留地再現出來、表彰出來，與時俱進而又靈活生動地活出來。《中庸》一言以蔽之，曰：「率性之謂道」。此之謂「終於立身」！此之謂「無念爾祖，聿修厥德」！

但儒者的德化人生和日常生活之庸言庸行，並不是處處提心吊膽，事事患得患失，而是時刻保持著覺知與省察，時刻保持著下學而上達，時刻不忘儒者之使命是彰顯良知，是德化人生，是活出聖賢氣象。故儒者的生活是生動活潑的，是與時俱進的，是「發而皆中節」的，是親切溫和的，是注重儀式感但又時刻避免教條機械的——注重生活之儀式感，是爲了將人生神聖化，是爲了將各種倫理關係神聖化，是爲了將道心德行神聖化，是爲了將瑣碎的衣食住行神聖化，是爲了將所處之環境與天地萬物神聖化，此是下學而上達必有之環節和必經之過程。無此神聖化之環節，則無法完成下學而上達。非如此，生活只成一團無明和習氣之順勢滾動，只成一個與禽獸無異的、純粹生物化之人的吃喝玩樂。

庸言庸行是莊嚴生活，聿修厥德是莊嚴人生。莊嚴化與神聖化生活和人生，不同於將生活和人生宗教化。所有的宗教都是先樹立一個高大的神靈，再圍繞著這個神靈而建立起莊嚴與神聖的儀式。孔子的若干偉大功德之一就是徹底地完成了「去宗教化」。自此，華夏文明不再是一個宗教化的文明，而是成爲了一個以人文人本爲基礎、以道德覺醒爲追求的文明體系，整個華夏子民不再是某個宗教或神靈的信徒，而走上了覺醒道德的德化人生，走上了以追求彰顯良知和圓滿良知爲己任的聖賢之路、身心徹底解脫之路，走上了在家庭生活和社會生活中實現人性和德性最大化的成德之路。簡而言之，夫子留給中華民族的文明模式是：神靈是虛假的、迷幻的、邪惡的，建立在神靈之上的所有宗教信仰和宗教儀式，都是荒誕無稽的，都是不值一哂（shěn）

出者」。十五歲時對諸弟吐露心事，略謂：如名祿輒轂（còu），中個狀元，進升宰輔，晝錦歸閑，如是壽考以終，汝兄可泰然以蓋棺否？恐不能矣。嘉靖三十二年（1553 年）羅近溪三十九歲，登進士，開始涉足仕途，曾任太湖縣（安徽安慶）知縣、山東刑部主事、寧國（安徽宣城）府知府等。隆慶七年（1573 年）遷雲南副使，他在雲南整治昆明堤壩，疏理滇池，修境內水利，灌田千餘畝，爲當地的農業生產提供了有力保證。萬曆五年（1577 年）辭官。萬曆十六年（1588 年）逝世，享年七十四歲。近溪臨終，猶與門人講學不輟，又告諸孫曰：「諸事俱宜就實。」孫問：「去後有何神通？」答道：「神通變化，皆異端也。我只平平。」隨拱手別諸門人曰：「我行矣。珍重，珍重。」諸門人哭留，近溪愉色許曰：「爲諸君再盤桓一日。」次日午刻，整冠更衣而逝。

的，但神性（德性）是最神聖的，是最珍貴的，是值得奉獻全部人生和全副身心去追求的，因爲德性（心性、生命）是人生的終極歸宿，是一切價值與意義的來源。

「有所不足，不敢不勉；有餘，不敢盡」

始終了知自己還有哪些地方不足，並對這些不足之處努力彌補，讓自己日益趨於圓滿和極致，越來越沒有遺憾。同時，需於各方面積攢能力和知識，做到厚積薄發，舉重若輕；而不是反過來，力竭而不能——超出了自己的能力範圍，使出所有力氣也不能勝任。「有餘」：積蓄能力、知識、力量、技術、經驗等。「不敢盡」：不要讓自己一直處於心力枯竭或筋疲力盡的狀態，而是養精蓄銳，夯實基礎。踐行仁義、覺醒道德，同樣培根固源、蓄勢待發（有餘，不敢盡）的狀態，纔是做工夫、行中庸該有之狀態。

夫子本人就是最好的示範。一方面他「學而不厭，誨人不倦」，終生之不厭不倦，即是實踐「有所不足，不敢不勉」之言。同時夫子又很會生活：來點美食後再睡個午覺；出去踏個青；到校場上練習會兒射箭；或撫琴或擊磬，或鼓瑟或吹笙；或於春雨秋風中依窗讀《周易》；或與弟子們聊一些愉快的話題，師徒之間親如父子，有說有笑，其樂融融。關於「夫子閑居」的記載，《論語》《孔子家語》等典籍裡都有很多。這是夫子在實踐「有餘，不敢盡」之旨。

「言顧行，行顧言。君子胡不慥慥爾。」

這是《中庸》第十三章裡的最後一句。君子處世，說到就要做到，言行一致。言必行，行必果。「言顧行，行顧言」是明代王陽明「知行合一」教導的最早表述。朱熹註解「慥慥（zào）」曰：篤實之貌（忠厚樸實的樣子）。與「慥慥」相對的是「巧言令色」。夫子曰：「巧言令色，鮮矣仁。」（《論語・學而》）仁學是實學，是實修實證、腳踏實地之學，包括佛道在內的整個東方傳統文化各流派無一不是實修實證之學。既然是實修實證之學，當然來不得半點虛假。特別是儒家是將修學與踐行深入地建立在人倫日用之上，建立在待人接物之上，建立在博學篤行之上，因此就更加強調朴素與篤實。故夫子曰「君子胡不慥慥爾」：作爲一名志在追隨聖賢大德、志在踐行中庸之道的君子，怎麼可能是一名巧言令色之徒呢？怎麼可能是一名虛榮浮誇之徒呢？那是萬萬不可能的。

第十四章

君子素其位而行，不願乎其外。

素富貴，行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難。君子無入而不自得焉。

在上位，不陵下；在下位，不援上。正己而不求於人，則無怨。上不怨天，下不尤人。

故君子居易以俟命，小人行險以徼幸。

子曰：「射，有似乎君子。失諸正鵠，反求諸其身。」

君子素其位而行，不願乎其外。

這是《中庸》第十四章之首句。先秦時期諸子百家之著作，都有一個共性：形散神不散，或曰隱形邏輯。表面上看，上句與下句似乎關聯不大，結構鬆散；實則上下句之間，段落與段落之間，有著內在的密切關聯，環環相扣，很是緊湊。接上句「言顧行，行顧言。君子胡不慥慥爾」，而有這句「君子素其位而行，不願乎其外」：一個踐行仁義者，一位儒士，首要者是安守本分，切忌好高騖遠、眼高手低，或這山望著那山高，注意力永遠在山那邊而忘記了腳下的生活。如果身份是父親，就當好父親，盡父之責；如果身份是兒子，就盡心竭力地當好兒子；如果身份是丈夫，則盡夫之職；如果身份是妻子，則盡妻之責。此即夫子一再強調的「君君，臣臣，父父，子子」之義：君盡義，臣盡忠，父盡慈，子盡孝，各守本分，各盡本分。此謂之「君子素其位而行」。盡心盡力是下學而上達的核心，若無每事必求盡心與盡力，則永不會出現下學而上達之期望。若欲實現下學而上達——向上晉陞與飛躍而超越身心與環境，超越二元與自我，回歸道體，返還先天，彰顯良知，覺醒德性，前提必須是每事務求盡心盡力。若於每事務求盡心盡力，前提必須是「素位而行」：安分守己，各歸本位——君歸君位，臣歸臣位，夫歸夫位，妻歸妻位。衹有物各付物，各歸其位了，身心才能收回來，安定下來，貞固下來，清淨下來，「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」。但這整個道德（生命）從喚醒開始，經過成長，步步昇華，直至終極圓滿之過程，前提在於「知止」，沒有「知止」，當然也就沒有以後的「定、靜、安、慮、得」。「知止」者，物各付物，各安本位，各守本分，各盡其心，各顯其性之謂也。

「不願乎其外」：不要輕易干涉他人。子思此句之教十分重要，即使於千古以下的當今社會，同樣重要。在我們的生活中，出現太多貿然干擾他人的現象了。干擾的本質是想改變對方，按自己的標準來改變對方。如果對方不願意按你的標準被改變，勢必滋生重重問題，給雙方關係帶來困難和衝突。還是夫子言之有理：「唯仁者能好人，能惡人。」又曰：「不在其位，不謀其政。」感同身受的前提是切實瞭解對方的處境與狀況，切實進行長期的「換位思考（自他互換）」訓練與修持。

在我们成为一名合格的君子之前，在我们成为圣贤之前，应将全部力量用来关注自己的身心言行，先自度而后方可度人，先自觉而后觉他，这是千古不易之理也。在自度和自觉达到一个较高的境界和成熟的阶段之前，即在自我和五毒被很好地消除与瓦解之前，所谓的“帮助他人”，大多数情况下都是对他人的粗暴干涉与打扰，大多数情况下都是将自以为是的观点强加于他人。以生命科学角度视之，这是凡夫之自我以“关爱他人”“为了你好”等为借口，而行自我扩张和自我入侵之实。自我有一个本能之冲动：总在想尽办法扩张自己、入侵他人、占领他人。这就是为什么在任何时代、任何地区，几乎所有人都有一个无意识的冲动：十分热衷于将自己的思想和观点装进他人的大脑里。人们只管在此冲动下盲目地行动，而不去反省和觉察：这样的自我扩张与盲目入侵他人，难道不是典型的精神暴力？这样会给他人带来沉重的心理负担和精神包袱，会给他人的人格带来很大的冲击与异化。此行为非常有害，既不利他更不利己，实为君子所不为也。当内圣工夫达到相当程度之后，当身心气质获得很大净化与转化之后，当圣贤境界切实呈现而贞定之后，当“发而皆中节”“得心应手”的德智（般若智慧、心性之本觉与自明、中庸之智、不虑而知之良知和不学而能之良能）业已达到很大程度之呈现与妙用之后，此时再谈齐家治国平天下，再谈立德立功立言，才是适宜之时。此时不可言打扰与入侵，而曰担当与弘毅，曰“君子而时中”，曰“民吾同胞，物吾与也（民胞物与）”，曰“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”的“义不容辞”，曰“仁者，爱人”。

素富貴，行乎富貴

一個踐行仁義體悟中庸的君子（儒者），首要之事是直面現實和認清身份，任何言行都需發於自己此時所處之現實，在此基礎上有所爲有所不爲：若生於或處於富貴之位，就做富貴人應該做的事，如追求禮教仁義，學習對社會有益的文治武功，或周濟貧苦等等。

「子適衛，冉有僕。子曰：『庶矣哉！』冉有曰：『既庶矣，又何加焉？』曰：『富之。』曰：『既富矣，又何加焉？』曰：『教之。』」（《論語・子路》）此段大意爲：夫子周遊列國時來到衛國，冉有爲孔子駕車。夫子坐在馬車上自言自語曰：「（衛國的）人口真多啊！」冉有不失時機地向夫子請教曰：「對於如此眾多的人口，先生以爲如何治理？」夫子曰：「讓他們先富起來（首要之事是增加他們的收入與財富，讓他們過上好日子）。」冉有復問曰：「那富起來之後呢？」夫子曰：「教化民眾以禮義廉恥，讓他們傳承聖賢文明，步入德化人生之路，開啟體悟中庸之道（追求身心解脫與生命覺醒），昭示人生歸途，指明上達之法。」

《論語・先進》云：「德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓。言語：宰我，子貢。政事：冉有，季路。文學：子游，子夏。」此段大意爲：德行方面比較突出者，在弟子中有顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓等人；在待人接物、社會交際方面能力較強者，有宰我、子貢等人；在治國理政、對各類制度的思考與訂立方面造詣不低者，爲冉有、季路等人；在人文傳承與典籍研究方面成就不菲者，爲子游、子夏等人。故在夫子適衛時，冉有再三請教如何進行社會治理方面的問題，就順理成章了。因爲眾弟子中，冉有是對社會治理和制度訂立方面用心最深者。

從夫子與冉有師徒這段對話可知，夫子從未支持過「越窮越光榮」的觀念，而是十分讚成和積極促進民眾獲得財富的，並認爲設法讓民眾富裕起來是治國理政的首要之務。夫子深知貧窮是世上最大的邪惡，貧窮是影響人性和德性呈現（喚醒）、伸張、穩固、拓展、成長、昇華、成熟（圓滿）整個過程的最大障礙，同時，貧窮也是滋生其它家庭與社會矛盾的總根源，給家庭和社會帶來了極大的動盪乃至戰爭。任何時候，讓民眾「富之」，都是治國理政的頭等大事、首要之務。

「富之」後，則是「教之」。「倉廩實則知禮節，衣食足則知榮辱。」（《管子・牧民》）「富之」衹是滿足了民眾的生理（生物）需求，人類或曰人生起步於生物性（獸性），但人不是僅有生物性，人還有更高級更可貴的人性與德性。生物性得不到基本滿足，人則會餓死、病死或身體不能正常生長發育，嚴重者會出現大腦損傷（智力發育受阻）、四肢殘缺或臟腑萎縮等身心疾病。一般情況下，唯有在生物（生理）需求（食物、睡眠、衣物、健康等）獲得基本滿足的前提下，身心才能正常地成長發育至成熟階段。唯有當生物性獲得了充分展開與實現之後，才能順利地過渡到人生發展或曰生命覺醒的下一階段——人性階段，以及更下一階段，即最後的德性階段。大體而言，人性是建立於生物性充分展開和實現之基礎上的，德性（佛性、神性、乾坤、仁道）復又建立於人性充分獲得實現之基礎上。但這衹是一般而言，具體到個人，其次第是可以打亂的，至少於某些特殊情況下是可以錯位的。如顏回的生物（生理）需求從未獲得很好的落實與滿足（簞食瓢飲，居陋巷），但顏子全然不顧這些外在的生活環境，專心埋首於夫子之教，整個身心浸潤於仁義禮樂之中，樂而忘憂，迅速臻至聖賢之境，讓其師也時常讚歎：賢哉，回也！吾不如也。

顏子在生物需求（生理需求或曰生活需求）嚴重匱乏之際，直接越過生物性與人性階段，浸潤於德性之中而喚醒之、彰顯之、成就之，這衹是一個特例。這樣的特例不僅儒家歷代皆有之，佛道兩家、基督教和西方文化傳統、印度教和瑜伽文化傳統，俯拾皆是。但作爲普通民眾而言，從生物性起步，進至人性階段，最後進至德性彰顯與成熟階段，這是通常的「三性」升進次第。特殊個例與廣大民眾的一般升進次第不相矛盾，且可相互補充。

生物（生理）需求得不到基本满足，无法滋养身心和成熟身心，导致身心枯萎干涸，生计不能保障，此谓之“物贫”或曰“生贫”；人性需求得不到基本满足，无法唤醒人性和成熟人性，那是人文教化（文史哲艺等）出了问题，导致精神领域和思想世界枯萎干涸，此谓之“文贫”或曰“学贫”；德性需求得不到基本满足，无法唤醒德性和成熟德性，终极关怀缺失，生命沉入黑暗，身心升华无望，人生回归无期，不能彰显的良知如同死于腹中的胎儿一样，从骨子里散发出来的失落与空虚、挫败与苦涩、灵魂被重重枷锁所囚禁之

感，如是等等被生命科学称为“终极关怀缺失症”，其苦痛之状，如百爪挠心，如热锅上的蚂蚁，整日里失魂落魄，难以言喻，佛家称此为“俱生之无明，业识之烦恼”，此谓之“道贫”或曰“德贫”。夫子称“德贫”为“不仁也”“失道也”“小人反中庸也”或“德之贼也”。

從夫子與冉有的這段師徒對話中，再次突顯出夫子之道，是含攝生物性、人性與德性的次第升進之道，夫子之教是圓融「三性」之教，不似佛道兩家過於偏重德性（佛性、道性），而嚴重缺失生物性與人性之關照與開示，故宋儒一再強調：儒爲大中至正之學，釋老乃大偏枯寂之教。此爲公允之論，非是門戶之見也。

素貧賤，行乎貧賤

如果不幸出生於貧賤之家，或出生於大饑荒時代，如戰亂導致流離失所的漢末、唐末、清末等時期，貧賤不是最可怕的，最可怕的是不思改善、不去奮鬥、不與命運抗爭而譜寫出一首英雄之歌。貧富指財物之多寡，貴賤指政治地位（爵位）之高低。無論古今中外，多數時候，富與貴相連，貧與賤相關。

《論語・子罕》載：「太宰[1]問於子貢曰：『夫子聖者與？何其多能也？』子貢曰：『固天縱之將聖，又多能也。』子聞之，曰：『太宰知我乎！吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。』」此段大意爲，太宰問子貢：「你家夫子是聖人吧，不然爲何如此多才多藝呢？」子貢說：「夫子不僅是天道賜予我們的偉大聖人[2]，正如您所言，他還是一位如此罕見的多才多藝之人。」孔子知道他們這段對話後，感嘆說：「太宰哪裡瞭解我呀！其實我的整個前半生，都是過著既貧且賤的生活。正是這樣的底層生活，讓我學會了很多生存技術和能力，也養成了勤學好問之習慣（這纔使我成爲了如此多才多藝之人）。」

「君子多乎哉？不多也」一句中的「君子」二字，於夫子所在的春秋時期以及之前的夏商週三代，皆特指有爵位的世襲貴族男子而言。「君子」是對貴族男子之尊稱，反之，「小人」是對沒有爵位的平民之貶稱。到了夫子這裡，「君子」和「小人」這對概念發生了根本性的變化，夫子將其去爵位化、去世襲化、去等級化，將其道德化、文明化、內在化、生命化、境界化，稱呼那些體悟中庸、踐行仁義者爲君子，稱呼那些背離中庸、拒絕仁義者爲小人。夫子對當時這對十分重要的名詞的顛覆性改動，是華夏文明史上乃至人類文明史上里程碑式的大事，無論怎樣高估其意義和價值都毫不爲過。夫子此處說的「多乎哉？不多也」的君子，非指傳統世襲之貴族們，而是夫子自己定義下的踐行仁義、體悟中庸之君子。這樣的君子不僅在夫子所處的社會裡「不多也」，在夫子身後兩千五百年來，縱觀華夏與世界，同樣遺憾於「不多也」。

夫子自述「吾少也賤」，夫子最喜愛之弟子顏回，直至去世都是過著物質方面極度貧乏的快樂生活。這師徒二人用自己的生平，生動地詮釋了夫子之訓：「素貧賤，行乎貧賤」。

素夷狄，行乎夷狄

夷（yí）是「東夷」之簡稱，是中國古代對東方少數民族的統稱，也是貶稱；狄（dí）是「北狄」之簡稱，是中國古代對北方少數民族的統稱，也是貶稱；其次還有南蠻與西戎，是對南方少數民族與西方少數民族之統稱，也是貶稱。華夏文明即中原文明，除中原外統稱「四夷」，即散落於四方且未開化的少數民族。

文化泛指學統，文明泛指道統。未經人文教化或曰禮樂教化的民族，在中原人（中國人）看來，就是與禽獸無異的野蠻人。由於中原地區（中國）人文興盛，聖賢輩出，學統與道統都有著源遠流長的輝煌歷史，因此就有了極強的文化自信，在文化上非常瞧不起四週未開化的少數民族，故對他們習慣性地使用貶稱。

---

[1] 太宰是中國古代官職，在不同的朝代职责和地位不同。“宰”作为官名，在甲骨文中已經出現，責任是總管王家事務。西周時開始設置太宰，也叫大冢宰，或大宰，即冢宰的首領。太宰的職責是「掌管國家的六種典籍，用來輔佐國王治理國家」。這六種典籍是治典、教典、禮典、政典、刑典、事典，可見當時的太宰是百官之首，相當於後來的宰相或丞相。但後來由於王室的衰落，太宰這個官職的重要性在春秋時期下降了許多，以致於被排除在三公（太師、太傅、太保）之外。周朝之後太宰一職被停止使用。在秦朝時，太宰是負責皇帝飲食以及祭祀用的食物供奉的官員。在漢朝時，也有一個叫「太宰」的官職，但同周朝時的太宰職位大不相同，乃是輔佐主管宗廟禮儀的九卿之一太常的輔助官員。一直到晉朝，因避諱司馬師的名字，將太師改稱太宰，才恢復成爲地位高尚的崇官之一。宋朝宋徽宗政和改制，以左僕射兼門下侍郎爲太宰兼門下侍郎、以右僕射兼中書侍郎爲少宰兼中書侍郎，充首相、次相。

[2] 「天縱之將聖」含有二義：一者作外在的理解，即夫子是老天爺賜予世間的偉大聖人，類似上帝派其獨子耶穌來人間拯救萬民之義，此謂之曰「道成肉身」；二者作內在的理解，即本體之天（心性）在誰那裡彰顯，誰就是偉大的聖人。聖賢就是與心性打成一片、化爲一體之人，而夫子就是全然地將心性徹底呈現出來的偉大聖人，此謂之曰「天縱之聖」。儒家是將外在的、有形有相的、有喜怒哀樂情緒的、生活在天上的神靈超越了、取締了、解構了，保留神之爲神的神性（讓神能如此神奇的神性），即德性（天性、心性、良知）。孔子是人類歷史上第一位徹底洞穿神靈本質的聖人。神靈可以超越生死（生命永恆），神靈擁有知曉一切真善美之本質的智慧，神靈擁有諸多超級能力與不可思議的神通（如知曉過去和未來）等等。夫子於是追問是什麼讓神靈們如此神奇的？答案是「仁（德性）」。於是夫子曰：神靈不足敬畏，真正值得追求和敬畏的是讓神成爲神的神性（德性）。明白德性內涵者，可知鬼知神，知生知死，知善知惡，知美知丑……孟子概括夫子之意曰：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」故依儒家之性格與理趣，「固天縱之將聖」應取第二義，即內聖義。

別忘了，中原文明也不是天生就有的，也是一代代聖賢努力傳承與教化的結果。在中原成爲文明鼎盛的地區之前，它與四夷一樣也是未開化的原始地帶，生活在這裡的人們也如禽獸一般，衹有與生俱來的生物性（獸性）之本能。伏羲、黃帝、炎帝、堯帝、舜帝、禹帝、周文王、周公等一代代如日月般的聖賢相續出世，傳承「十六字心法」，教化民眾，帶領著民眾一步步艱難地走出蒙昧與蠻荒，民眾由此漸開了心智，知曉了禮樂與仁義，人性與德性逐步地甦醒與呈現，從此踏上了外在的文化發展與內在的生命覺醒之路，四大古文明之一的中華文明於是誕生，中華文明如太陽般噴薄而出，成爲五千年後世界上唯一沒有中斷的文明。

伏羲、黃帝、炎帝、堯帝、舜帝、禹帝、周文王、周公等聖賢們代代接力，不懈地推動文明持續地向縱深發展，引領民眾走出蠻荒，走向文明（生命的光明）。如果四夷蠻荒之地的少數民族中也能出世如堯舜這樣的聖賢，同樣能引領他們的民眾走向文明。如此說來，本沒有夷夏或華夷之分，或者說，本沒有地域方位之分，若說不同，實乃文明之差爾。實也無所謂文明之差爾，實乃有無聖賢出世耳，實乃有無「十六字心傳」耳，實乃有無「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎」的士大夫之道義（生命）擔當耳！若有之，那裡就是華夏，那裡就是中原，那裡就是中國（行中庸之道的國度）；若沒有，那裡就是蠻夷，就是禽獸之邦。

堯舜時代或之前，中原亦是蠻夷之地，但這並不能阻止舜於蠻夷中「聞一善言，見一善行，（內在的良知德性）若決江河，沛然莫之能御」，如是而成爲文明之化身、道德之化身、解脫之化身，並將己之所得所悟所證所成之智慧與品德、知識與技能，傳授予他人，傳承於後世，成爲華夏文明天空裡最閃亮的明星之一，成爲華夏早期歷史上最偉大的持明者（高舉火炬之人）之一。這就是「素夷狄，行乎夷狄」。

素患難，行乎患難

「患」：對外指自然界的種種災禍（水災、火災等）與社會領域裡的各種不幸（遭遇失業或迫害等），對內指身心殘疾與害病。「難」：超出自己能力的困境，這些困境可能源於自然界、社會或身心內部，但它們都有一個共同的特性——以我現有之能力無法解決這些問題。

患難伴隨著所有人走過終生，自有人類以來無有一人可以例外。「真正仲尼，臨終總不免一嘆」，亦此義也。爲何一嘆？有遺憾爾。爲何遺憾？有患難而不能克除爾。但自強不息的君子從不向命運低頭，而是奮起抗爭，發揮「天行健，君子以自強不息」之精神，以真誠和熱情的態度積極地通過踐行仁義、喚醒良知之方式，正心誠意（淨化身心），體悟中庸，以此來逐步消化身心內外諸不良因素（氣偏質雜、自我五毒及種種生物性內容等）。實踐與覺醒德性之過程，是一個非常艱辛而漫長之過程，絕不能一蹴而就，這是一個如呼吸那樣伴隨終身之過程；是「死而後已，不亦遠乎」或「夭壽不貳，修身以俟之」之終身事業、全生事業；是「仁者，人也」，衹要人在仁必在的人仁同體同在之過程。此謂之「抱道而終」，此謂之「仁以爲己任」，此謂之「唯道是從」，此謂之「爲法忘軀」。衹要患難在，修持與踐行必在。修行是從根本上化除內外各種患難的最佳途徑。

對待個己、他人、國族之種種患難，儒者的基本方略爲：

首先是不迴避，正視一切患難，此謂之「勇」[1]。儒者很是強調英雄氣概，很是強調不向命運妥協的大雄精神。衹有勇士才能擔當患難，衹有英雄才敢於直面慘淡的人生。

其次是智勇雙全。有智而無勇近奸，有勇而無智近野。文質彬彬（智勇雙全），然後君子。智勇雙全之智，主要是指建構自然科學與社會科學的經驗智慧，即儒家所謂的「聞見之知」。大部分患難和問題，都可以通過不斷豐富和進步的經驗智慧，以及建立於此之上的自然科學與社會科學的各門學科與專業，獲得很好的解決。

但儒家很清楚，建立於見聞之知（經驗智慧）之上的自然科學與社會科學，是外在於生命的科學，是後天之科學，是現象世界之科學，是感性與知性之科學，其所瞭解和掌握的真理是外在的（廣義的）客體世界之物理，是形構之理，是外延真理，是形而下之理（經驗智慧屬於後知後覺之覺悟），而非主體世界的內容真理、生命之理、心性之理、本體之理、先天本有的形而上之理（良知屬於先知先覺之本覺），是故建基於經驗智慧之上的自然科學與社會科學，衹能給人類帶來外解放，唯有建基於先驗智慧（良知之智、中庸之道、

[1] 子曰：「君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」子貢曰：「夫子自道也。」（《論語・憲問》）

般若智慧、惟微道心）之上的生命科學，才能給人類帶來內解放。外解放可以很好地給生活帶來諸般方便和有效地提陞生產力，迅速增加人類可利用之財富，以此來改善和提高人們的物質生活之水平；內解放可以很好地消除身心內在的氣偏質雜和自我五毒等，有效地淨化與提陞身心境界，逐步地與心性化爲一體而完成心性之離其自己向在其自己之回歸（俗稱「回家」），而實現生命之徹底覺醒與人生之終極圓滿。儒家云“君子曰終，小人曰死」（佛家云：聖賢曰涅槃，凡夫曰死亡），即此義也。

彰顯良知，成爲「道」之化身，以一生爲期活出自律道德（或曰真善美）之全部內涵與屬性，心性對內淨化身心日趨無相光明，對外淨化天地萬物日趨無相光明，直至內外乾坤皆化入無相光明之中，《周易》謂此「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」，儒者稱此爲「天下」「道德」「八卦[1]」「化境」或「大同世界」，佛家稱此爲「法界」「真理」「佛國」或「淨土」，基督教文明稱此爲「天城」「天堂」或「上帝之國」。——這是儒家對「患難」的最終解決之道。

患難與解脫相對。解脫今語曰解放。解放（解脫）分爲外解放與內解放。外解放依經驗智慧，依西方近現代文明，依自然科學和社會科學這兩大科學體系；內解放依先驗（般若、良知）智慧，依（以中國和印度爲代表的）東方古老文明，依生命科學體系。

君子無入而不自得焉。

子思例舉了「素富貴，行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難」之後，得出一句重要的結論：一名踐行仁義、體悟中庸的君子能隨遇而安，無論在什麼地方，扮演著什麼身份，都能安之若素。這是真正的「率性之謂道」。「自得」即「打成一片，化爲一體」之義。子思之傳人孟子將夫子及其孫（即乃師）「自得」之教消化與體悟之後曰：「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其原。故君子欲其自得之也。」（《孟子・離婁下》）儒家嘗言「深造自得」之語，源自於孔孟一系也。

內聖之學，如人飲水，冷暖唯有自知，故曰「自得」也。除自得、自知、自明、自覺之外，還有師知。因爲師是過來人，弟子是否有深造，是否有自得，即是否有切實體會與醒悟，弟子一開口師父便知。甚至於無需言談，高明之師於弟子舉手投足之間，即已心知肚明矣。弟子於明師面前，如嬰孩在父母面前一般。知子莫若父，知女莫若母。以此類推，知弟子者，莫若其師也。

一個君子首先要與自己之身心打成一片、化爲一體；與自己的出身、社會地位、倫理關係中的各種角色（父親母親、丈夫妻子、兄弟姐妹等）打成一片、化爲一體；再擴大一些，是與萬物、天地、傳承之學統和道統，能深度地交融溝通，能真正地打成一片、化爲一體。自得即自在，自在即解脫。獲得多少自得，即獲得多少自在；獲得多少自在，即獲得多少解脫。如能達到「無入而不自得」，即無時無處皆自得，此爲聖賢之化境，此爲唯獨聖賢才有的「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」之天地氣象。

《論語・裡仁》載「子曰：『君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比』」與這句「君子無入而不自得焉」，同一理趣：君子與所有事、所有人和天地萬有，全部於乾元性海中，即於心性之本體世界中，打成一片、化爲一體。此謂之「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也」之中和之境，也即中庸之境，也即聖賢化境，佛家謂此爲佛國或佛境。於此中庸之境中，徹底圓融和超越了現象世界之種種二元對立，而入不可思議之形而上之本體世界，或曰生命世界，或曰般若世界。故於此乾元性海中，「無適也，無莫也」，

---

[1] 《周易》所列之八卦——乾（天）、坤（地）、震（雷）、巽（風）、坎（水）、離（火）、艮（山）、兌（澤）：分爲性、相（象）兩類。若自相（象）論則是自宇宙論，八卦構成了現象世界最基本的幾類要素——天地雷风水火山泽，这八类不是物质，而是物质之属性，简称物性，《周易》名曰“卦气”或曰“卦象”。此性（卦气）属于形而下之性，后天之性；而心性、天性之“性”，属于形而上之性，先天之性。八大类物性（卦气）按八卦之阴阳关系、各爻消长关系、五行关系等各类关系进行动态之组合而生成万物和推进万物，形成生生不息之浩瀚宇宙。若自性论则是自本体论，八卦即八性——八大类心性内涵之属性：乾卦为天性，功能是健行不息、生生不已；坤卦为地性，功能是对乾卦生生不已进行凝聚贞固；震卦其性（功能）如雷，起破坏和解构之作用，如心性由在其自己转而为离其自己，则为“雷”力之功，复由离其自己转而向在其自己回归与跃升，亦为“雷”力之功，“雷”为打破已有之状态，进行下行与跃升之功能的统称；巽卦其性如风，风为运动与持续之义，心性内涵诸属性为何永恒如己，皆因巽卦如风，有持续之性能；坎卦其性如水，滋养一切，促成一切；离卦其性为火，成熟一切，消化一切；艮卦其性如山岳，贞定一切，稳固一切，沉淀一切；兑卦其性为大泽，范围一切，含摄一切，同时也孕育一切。心性所涵之八大属性（功能），在德性觉醒后，在与心性化为一体后，逐步地呈现于体悟中庸之修持者（圣贤）之心目中，如观掌纹般清晰，这是心性之自明与本觉之必然。故孟子曰“觀面相当”，故《大学》引曾子之言曰“人之视己，如见其肺肝然，则何益矣？”“益”与“易”通假。以“如见其肺肝”那样切近而清晰，来比喻圣贤洞察心性内涵诸属性（八卦即八性）之容易而浅近。概而言之，八卦在本体世界曰卦性，简称为性（性能、功能），在现象世界曰卦象（亦曰物性、气性），简称为象。《周易・系辞上传》子曰：“圣人立象以尽意”。圣人通过八个卦象（震兑巽艮等）来表達深奥的性理和性涵。同時夫子這句話也提示了卦象與卦性的內在關係：卦像是卦性之呈現與外顯，卦性是卦象之潛存與超越。

沒有衝突與對立，沒有隔膜與障礙。「義之與比」：此爲義理世界，此爲自在、自律、自由、自發、自明之世界。超越物我、主客、能所之二元，一真一切真，一善一切善，一美一切美，是真善美之在其自己。

在上位，不陵下；在下位，不援上。正己而不求於人，則無怨。上不怨天，下不尤人。

「陵」：與「凌」通假，欺凌。「援」：攀緣、媚上。領導者不以權欺壓下屬，往淺裡講，這是教養，這是人格平等或曰人權平等，這是換位思考和視人如己，深知生活不易、生存很難，能寬容處則寬容，得饒人處且饒人；往深裡講，這是君子體現心性內涵之平等性的具體表現。一個用全部身心踐行仁義之君子，一個堅定奉行「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」之君子，時時處處依教奉行，起心動念無不率性而爲，如是之君子必然處處體現出心性內涵中的平等屬性，表現出來就是強烈地追求與捍衛平等、公正、親切、朴素、謙虛、換位和擔當等品德。同理，一位踐行仁義、發明良知的君子，以臣子和下屬身份自處之時，斷然不折節媚上和攀緣，而是「素上位，行乎上位；素下位，行乎下位」。

自明代王守仁之後，儒家聖聖相因之「十六字心法」失傳，即孔孟中庸之道失傳，已逾五百載矣。五百年來無人能夠講授儒家聖學，特別是傳承良知道統。延至當世，舉國學者對於諸如夫子「在上位，不陵下；在下位，不援上」之訓，僅作非常膚淺之理解，認爲這不過是那些老掉牙的「勸善文」而已。但凡有些歷史和影響力的學派，若佛老，若基督教，如是勸善之文，皆有車載斗量之巨，故不值得投入精力和時間去琢磨和領悟它們。但夫子此訓看似簡單無奇，實則深刻而重要，關乎君子（不斷深入地踐行德化人生者）日常如何自處自省，如何自得自適，如何行爲舉止，如何淨心措意，於儒者而言，聖賢之道，良知彰顯，德化人生，就著各類倫理關係來喚醒道德、貞固道德和成熟道德，這一切理想與信念，端的依賴於平素之「日常」二字。如無日常生活點點滴滴之覺知與提撕，如無日常生活待人接物之落實與貞固，儒家所有理想必然掛空踏虛而成無源之水、無根之木。可不慎乎？不也重乎？雖然日常生活於任何人而言，無非是日復一日的吃飯穿衣之瑣碎和行站坐臥之四儀。然，正是平常若此，神聖於乎其中矣；正是瑣碎若此，上達與覺醒於乎其中矣。故夫子訓曰：「庸德之行，庸言之謹；有所不足，不敢不勉；有餘，不敢盡。言顧行，行顧言。君子胡不慥慥爾。」

在子女面前，我們是父母，「在上位，不陵下」；出門上班辦公務，我們在古時曰臣子，於今時曰下屬，「在下位，不援上」。短短幾個字，如同照妖鏡一般，照出平素我們所學之知識、學問、家教、習慣、修持、理念等，特別是對於一名志在成爲君子、體悟中庸之道的修行者而言，對於一名就著日常倫理關係（當然包括上下級關係）來覺醒道德、彰顯良知、踐行仁義、強化德化人生、拓展和提陞境界而臻於「鳶飛魚躍」並更進一步臻於「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」之化境的君子（儒士）而言，其修持得是否徹上徹下，是否足夠精進而無我，全在其中矣。故曰於上下、陵援之間，所有的人格、品行、證量等如鏡子一般照徹無餘，分毫畢現。

陽明先生有過一段開示：

問：「孔門言志：由、求任政事，公西赤任禮樂，多少實用。及曾晳說來，卻似耍的事，聖人卻許他，是意何如？」（陽明）曰：「三子是有意必，有意必便偏著一邊，能此未必能彼；曾點這意思卻無意必，便是『素其位而行，不願乎其外』，『素夷狄行乎夷狄，素患難行乎患難，無入而不自得』矣。三子所謂『汝器也』，曾點便有不器意。然三子之才，各卓然成章，非若世之空言無實者，故夫子亦皆許之。」

「孔門言志」載於《論語‧先進》：

子路、曾晳、冉有、公西華侍坐。子曰：「以吾一日長乎爾，毋吾以也。居則曰：『不吾知也。』如或知爾，則何以哉？」子路率爾而對曰：「千乘之國，攝乎大國之間，加之以師旅，因之以饑饉；由也爲之，比及三年，可使有勇，且知方也。」夫子哂之。

「求（冉有），爾何如？」對曰：「方六七十，如五六十，求也爲之，比及三年，可使足民。如其禮樂，以俟君子。」

「赤（公西華），爾何如？」對曰：「非曰能之，願學焉。宗廟之事，如會同，端章甫，願爲小相焉。」

「點（曾晳[1]），爾何如？」鼓瑟希，鏗爾，捨瑟而作，對曰：「異乎三子者之撰。」

[1] 曾晳：或稱曾點，字子晳，春秋末年魯國南武城（今山東平邑）人。孔子早期弟子，《大學》作者「宗聖」曾參之父，其父子皆爲「孔門七十二賢」。

子曰：「何傷乎，亦各言其志也。」曰：「莫（暮）春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」夫子喟然嘆曰：「吾與點也。」

此段大意爲：子路、曾晳、冉有、公西華這幾個弟子陪孔子聊天。孔子說：「你們總抱怨沒人瞭解自己，懷纔不遇。如果現在有人瞭解你，你打算做些什麼事情呢？」子路不假思索地回答說：「一個擁有千乘兵車的中等國家，夾在大國之間，外有侵凌，內有饑荒；如果讓我治理這個國家，我用三年時間，可以使國人財物富足，興發禮樂文教，民眾嚮往君子之風。」孔子微微一笑。

「冉有，你呢？」冉有回答曰：「一個方圓六七十里或者五六十里的國家，如果讓我去治理，我用三年時間，可以使老百姓富足起來。至於振興禮樂文教，我的能力稍有欠缺，需要有賢人君子協助推行。」

「公西赤（又稱公西華），你呢？」公西赤回答曰：「我不敢說能做到，但我願意這樣學習。宗廟祭祀或是諸侯會盟，我願意穿著禮服、戴著禮帽，做一個小司儀。」

「曾晳，你呢？」（曾晳）彈瑟的聲音漸漸稀疏下來，「鏗」的一聲，他放下瑟直起身來答曰：「我和他們三人爲政之理想有別。我的願望是在春暖花開之季，脫去臃腫沉重的冬衣，換上輕便舒適的春裝，邀約幾個朋友，帶上幾個天真的孩童到郊外踏青，先在沂水河裡沐浴一番，到舞雩台上喝喝酒、吹吹風、跳跳舞，盡興後哼著小曲唱著歌一路歸來。（超然物外，任運自然，與天地精神相往來）」夫子喟然嘆曰：「我非常讚同曾晳之志呀！」

陽明弟子拿《論語・先進》這一段「孔門言志」之典故來請示先生：「及曾晳說來，卻似耍的事，聖人卻許他，是意何如？」先生答曰：「三子是有意必，有意必便偏著一邊，能此未必能彼。」爲何聖人讚嘆曾晳呢？那是因爲子路、冉有、公西華這三人的修養工夫未熟，沒能達到「毋意，毋必，毋固，毋我」，各有偏頗和執著，「能此未必能彼」。但曾晳顯然高出一些，已經很好地化除了「意（自是）、必（教條）、固（冥頑）、我（自我）」，如風無形，如水任由。

復由曾晳之「毋意，毋必，毋固，毋我」，引出了夫子的「君子不器」之訓。《論語・公冶長》：「子貢問曰：『賜也何如？』子曰：『汝器也。』曰：『何器也？』曰：『瑚璉也。』」「賜」是子貢之名。子貢請教夫子：「我很想知道自己在您老人家心目中是個怎樣的人。」夫子答曰：「你呀，是個大材。」子貢進一步問道：「那大材是個什麼材呢？」夫子答曰：「你是瑚璉（宗廟中盛黍稷之器，竹製，以玉飾之，貴重而華美，如後世言廊廟材）。」但無論如何實用之材（器）皆有一個難解的悖論，即陽明先生所言的「偏著一邊，能此未必能彼」，是故「子曰：『君子不器』」（《論語・爲政》）。君子需如風如水，任運自然，如柳條一般，無論插於何處皆可成活。因而陽明繼之曰：「曾點這意思卻無意必，便是『素其位而行，不願乎其外』，『素夷狄行乎夷狄，素患難行乎患難，無入而不自得』矣。三子所謂『汝器也』，曾點便有不器意。然三子之才，各卓然成章，非若世之空言無實者，故夫子亦皆許之。」

由是而知，《中庸》此段「素富貴，素貧賤，素夷狄，素患難，在上位，在下位」之「素其位而行」，與夫子「君子不器」之訓，一脈相承。

「正己而不求於人，則無怨。」正己即調整自己的身心。諸事不妥，首要習慣於反省自己、調整自己、提陞自己。從某種意義上而言，生活與人生的一切問題都是自己的問題。調整好自己之身心，至少一半問題會自發地消失；切實地持續淨化身心、提陞格局與境界，餘下的那一半問題則會逐漸地被解決或自發地消失。對於夫子而言，沒有任何問題，即使出現什麼問題，那也不是問題，問題很快就會得到很好地解決或自發地消失。對於佛陀而言，沒有任何問題，即使出現什麼問題，那也不是問題，問題很快就會得到很好地解決或自發地消失。唯有凡夫和小人才會滋生出一個又一個這樣那樣的問題，且於出現問題後，百般躲避問題，或想盡辦法將問題和麻煩轉移給他人。由是，簡單問題複雜化了，單一問題複數化了。

躲避不掉問題，則怨自己；轉移不出問題，則怨他人。如是，怨聲載道。如能於開始之時，就自己主動地擔當一切問題和責任，從未想過要甩給他人，從未想過要推脫責任，「不求於人，則無怨」。何謂勇？於慘淡人生中擔當起自己和全部親友的責任與義務之人，謂之勇。何謂智？以最大的積極努力學習和增長經驗智慧及彰顯和提陞先驗智慧之人，謂之智。智慧是洞察事物真相、解決各種困難的能力。智自勇來，勇自智來。智與勇互爲因果，各爲對方之前提，故曰智勇雙全，然後君子。

擔當責任與義務本身即是美德，本身即是道德覺醒之標誌；推卸責任與義務本身即是丑行，本身即是放棄道德覺醒之標誌。在儒家學規中，道德覺醒即智勇覺醒，即生命覺醒，即心性覺醒，即存在之離其自己開始回歸自己。覺醒即身心淨化與生命解脫，覺醒多少即淨化多少和解脫多少。徹底覺醒即徹底淨化，此時身心、內外、物我、主客等一切含攝於心性之中而圓融之、通透之、超越之、光（無相光明）化之，一切皆真，一切皆善，一切皆美，一切皆解脫，一切皆智慧，一切皆圓滿，一切皆生命之在其自己（得大自在）。

但這一切無不起源於正己。對外建立起和諧而健康的倫理關係，建立起一個禮樂盛世；對內則努力地正心誠意，格物致知（革除物慾與私心，努力彰顯良知）——此名曰「正己」。

「上不怨天，下不尤人。」句中之「天」指情感之天和宗教之天。作爲情感之天，即百姓悲痛時所呼之天。民諺曰：悲極呼天，痛極呼娘。此之謂也。宗教之天指夏商週三代之際人們篤信的天上最高神——上帝、天帝，簡稱爲「天」。古之最高統治者自稱「天子」，即天上的神親派其子下凡人間以代其統治萬民之意。《詩經》中有非常多的詩歌涉及天神、上帝、天帝。夫子徹底取締了天帝之地位，解構了天帝的存在，將神之爲神之神性從天上收入每個人的內部，作爲每個人生命之基本內涵與屬性而存在，並賦予其道德內涵，重新命名此存在爲「中」「仁」「道心」或曰「中庸」等，且將生命內在之神性（德性）與人性打通，定「人性爲德性之初，德性爲人性之終」。這是人類有史以來最偉大的文化革命與生命革命，唯有扭轉乾坤之勁力如夫子者，才能完成此歷史之突變與飛躍。於佛教、道教、基督教、印度教等流派的傳統裡，兩千五百年來始終未能完成此扭轉乾坤之使命：解構與取締神之外在形象，將神性收納進每個人的生命中。個人與人類之解脫的前提，首先是堅決取締天上神靈之地位，解構諸神之外在形象，讓神性從諸神軀體與外形中解脫出來，回歸生命（還原到每個人的生命之中）。簡而言之，神不解脫，人將永不得解脫。反之，無論是個人還是人類，要想獲得生命之徹底解放，首要之事是解放神靈，讓神性從種種神像中解放出來，或曰讓生命科學從種種宗教與信仰傳統中解放出來。生命者，神性（德性）之別名也。生命科學若不能從種種宗教與信仰中解放出來，生命如何能獲得解脫？

夫子早就發現很多人信仰上帝或曰天帝，實則是以信仰之名，將本該由自己擔當的責任與義務推卸給天上之神，以這樣的方式「心安理得」地自甘平庸與墮落。如是，夫子發現信仰是「德之賊」，是一大群人不思進取、不求上達的精神鴉片。故夫子嚴肅地說：一個君子切忌將本該由自己擔當起來的責任與義務推卸給天神或他人。當自己遭遇種種患難之時，就開始「上怨天，下尤人」——都是你們的錯，唯獨自己無過。這是典型的懦夫行爲，勇者（儒士）以爲恥也。

故君子居易以俟命，小人行險以徼幸。

「居易」之「易」，與上句「素富貴……素貧賤……素夷狄……素患難」之「素」爲同義。「居易」與「素……行……」同義。「命」：身體自生至死之全過程。人之身體由生至死之全過程，曰人命；狗之身體由生至死之全過程，曰狗命。「俟（sì）命」：盡全生做某事之義。「故君子居易以俟命」：君子在聖賢教化與啟迪下，明白了人生之使命與義務，明白了人生之擔當與責任，在於「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也；可離，非道也。……」即每個人與生俱來之使命與義務是：彰顯心性諸內涵與屬性於事事物物，於時時刻刻之每個當下；或曰，完成心性由離其自己以最快速度回歸自己；或曰，與良知德性打成一片、化爲一體以成就至聖大德；或曰，徹底呈現心性全部內涵與屬性而活出人生之最高意義與價值。爲何如此？因爲這是每個人與生俱來之使命與責任。君子是真正明白此與生俱來之使命與責任之人，小人是不明白此與生俱來之使命與責任之人。因爲小人不明白此生究竟是爲了什麼而來，又爲了什麼而去，始終處於深度的無明與顛倒之中，被重重業障與習氣封鎖著心智與耳目，因而「小人行險以徼幸」。「徼幸」與「僥倖」通假。

「小人之反中庸也，小人而無忌憚也」，小人的肆無忌憚與行險以徼幸互爲前提：因爲肆無忌憚，所以行險以徼幸；因爲時時存徼幸之心，鋌而走險妄圖獲得非分之物或非分之利，而表現出處處肆無忌憚。小人最大的肆無忌憚，並不是從鋌而走險中獲得非分之物或非分之利，而是背離仁義、背離良知、背離與生俱來之使命——覺醒心性，回歸心性，擔當使命。

「天命之謂性」的「性」裡即含有「使命」二字，每個人生而俱來之使命：心性由離其自己回歸爲在其

自己之使命。以最最圓融之義視之，本無所謂心性之離其自己，亦無所謂心性之在其自己。心性就一個心性，心性始終是她自己，心性從來就沒有不是她自己之時。心性貌似暫時地離其自己，那「離其自己」亦爲心性之在其自己之另一種存在，或曰另一種表現，爲其所含而並非真的離其自己。但就現象而言，但就人類之視角而言，卻有「心性之離其自己」和「心性之在其自己」之根本不同。

儒佛兩家在對待背離心性之小人（凡夫）的態度上，是存在著重大差異的。儒家著重從正面立言，從光明面立言，多描述踐行仁義而有成就之君子是如何地風姿卓越，擁有儼儼之泰山或溫潤如玉之風骨，擁有「所過者化，所存者神」之天地氣象，擁有智勇雙全，擁有「富貴不能婬，貧賤不能移，威武不能屈」之大丈夫氣概等等最美麗、最動人的品德與真善美，以此來吸引和啟迪群盲。

以佛家爲代表的印度傳統文化各流派，熱衷於從負面立論，從生命之陰暗面立論，大肆渲染生命在離其自己後的種種黑暗與異化、種種墮落與痛苦、種種顛倒與荒誕，故有六道與輪迴之說、無常之說、自我與五毒之說、業識因果之說、苦海無邊之說等等，這些學說作爲佛學的基礎思想，貫穿於佛學的角角落落，衍生出汗牛充棟之佛經佛論，令學者葬身於文山書海之中難以自拔。不若吾儒講學述道，畫龍而點睛，發而皆中節，精妙之極，啟迪之至。

子曰：「射，有似乎君子。失諸正鵠，反求諸其身。」

這是《中庸》第十四章最後一句。此章全文皆子思自道，唯最後一句援引夫子之言以佐證之。夏商週三代之教育只在貴族階層進行，平民無權接受文化和教育。自夫子才首開平民教育，提倡「有教無類」，「自行束修以上，吾未嘗無誨焉」：祇要願意向我交納十條以上乾肉充作學費，並正式拜我爲師者，我沒有一個不給予教導的。夫子早年習禮樂，中年體仁義，晚年好《易》理，這是夫子一生學術三階段或曰修學三境界。子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語・八佾》）这句话显然为夫子中年体会仁义期间之感悟：如果明白“仁者，人也”之理（初级之仁指人性，终极之仁指德性），就会明白礼乐只是社会和政治的典章制度之统称，它们需以内在的人心和德性为根基。如失去了人性与德性，这些礼乐皆成外在的、教条的、机械的、有害的、束缚人和压迫人的、专为统治阶级服务的条文而已，礼乐需是人性与德性之自显与外化，它们才有润泽、温暖和启迪群盲之意义和价值。是故夫子由最初的崇礼好乐，进而探求这些礼乐背后之源，欲知其所以然之理，而逐步转向体悟人性与德性之内涵，标志着夫子由此前的文化学家（哲学思想家和伦理学家）升进为精通心性内涵的生命学家，也即由此前的外在的学统传承者升进为内在的道统传承者[1]。

夫子教授弟子多爲隨機指點，見山說山，見水說水，無有定准。對外隨弟子所問而給予解答，對內隨自己之興趣而藉題發揮。夫子初年時興趣在禮樂，故而談論禮樂方面的話題就多一些；中年時探究仁義，故對仁義方面的指示就多一些；晚年於《易》理多所用心，故論述《易》理就多一些。我們可以根據夫子所講內容而大致判斷出，此話是於夫子什麼年齡段所說。仁義之理多從人之角度和做工夫（修行與實踐）角度，來洞察和體會人性與德性之內涵，《易》理多自本體-宇宙論角度和境界論角度，來洞察和體會心性內涵，其歸趣雖一也，但角度不同耳。

夫子除了應答弟子提問和隨機發揮之外，還有固定教材以授弟子，即著名的「六經」，當時稱爲「六藝」。此六藝源自周代官學，即教授貴族子弟必須掌握的六種基本才藝，出自《周禮・保氏》：「養國子以道，乃教之六藝：一曰五禮，二曰六樂，三曰五射，四曰五御，五曰六書，六曰九數。」

「禮」：禮節（類似今日的德育教育）。五禮者，吉、凶、賓、軍、嘉也。

「樂」：音樂。六樂：雲門、大咸、大韶、大夏、大濩、大武等古樂。

「射」：射箭技術。這五種射技爲：白矢、參連、剡注、襄尺、井儀。「白矢」：箭穿靶子而箭頭發白，表明發矢準確而有力。「參連」：前放一矢，後三矢連續而去，矢矢相屬，若連珠之相銜。「剡注」：謂矢發之疾，瞄時短促，上箭即放箭而中。「襄尺」：臣與君射，臣與君並立，讓君一尺而退。「井儀」：四矢連貫，皆正中目標。

「御」：駕駛馬車的技術，指鳴鸞和、逐水曲、過君表、舞交衢、逐禽左五種車馬駕馭法。「鳴鸞和」：鸞、和皆車鈴，謂行車時能使鸞和發出有節奏的鳴聲。「逐水曲」：車馬行至有曲折水流的地方，能「逐水

[1] 關於「學統」與「道統」等概念，於本書作者其它著作裡多有隨機論述，敬請參閱。

勢之屈曲而不墜水」。「過君表」：君表猶言君位，國君因會同、征伐或田獵在外，其所在之位必有標誌物，凡車過之，當有儀法以致敬，即所謂過君表。「舞交衢（qú）」：據賈《疏》，衢，道也。交衢，交叉路口。駕車馬行至交叉路口而驅車馬轉彎時，要能「應於舞節」，即要像舞蹈那樣優美而有節奏。「逐禽左」：據賈《疏》，國君田獵，當自禽獸的左側射殺之，故駕車驅趕禽獸，當便於國君自左側射之。[1]

「書」：指語言學和文學才能（書寫，識字，作文）。「六書」：象形、指事、會意、形聲、轉註、假借。

「數」：術數或曰氣數之簡稱。《廣雅》：「數，術也。」指通過學《易》，掌握陰陽五行生剋制化的運動規律，即根據《易》理進行卜卦、曆法、星占等所需之技術、方法、技巧等。

上述「六藝」因源自西周，曰「老六藝」。夫子在教授弟子的過程中，逐步總結出另一套六藝，以授弟子，特別於夫子晚年時，教授的幾乎全是此「新六藝」，「老六藝」則逐漸淡出儒家。此「新六藝」爲：《詩經》《尚書》《禮記》《易經》《樂經》《春秋》六部經典。夫子終，七十二賢弟子分赴四方講學，於是「新六藝」迅速地流散開來。但七十二大賢講學時，並沒有完全拋棄老六藝，而是以新六藝爲主，老六藝爲輔。新六藝是逐步地取代老六藝的，非一蹴而就。

此新六藝於夫子及七十二子之時，仍稱「六藝」，延至戰國之初，則改稱爲「六經」。秦始皇「焚書坑儒」後，《樂經》失其傳，學者多數以爲其被秦火所毀，只剩五經，流傳至今。老六藝包含的技術成分爲多，新六藝包含的文化成分爲多。依傳統話語，老六藝乃術也，新六藝爲道也。

歷史延至春秋時代，箭術已經被賦予了很多文化與道統內涵，加入了修身習禮、陶冶性情等很多內容，不再僅僅是戰場上的一件武器，而是演變爲了射藝，既是技術，也是藝術。夫子此處所言「射，有似乎君子」，顯然不是在討論箭術，而是上升到了君子修養之藝術高度。此謂之「借術以悟道」，「借術以修道」，廣義言之，即下學而上達也。此句字面意思是：箭術與君子，在很多道理上是相通的。

「失諸正鵠，反求諸其身。」「鵠」爲多音字：讀 hú時，即天鵝；讀gǔ時，指射箭的目標，即箭靶子。「失諸正鵠」：射箭失靶，沒有射中目標。「反求諸其身」：反過來在自己身上尋找問題之根源——我在射箭時手有沒有抓穩？弓有沒有拉滿？有沒有注意到風向？有沒有瞄準？等等。通過反省自察來找出問題所在而改正之。同理，如果君子做錯了事，或出了什麼問題，他會習慣性地反求諸己，在身心內部進行一番深切省察。而小人之所以是小人，正在於他們從不會深切自省，總是把精力與時間用來找尋各種藉口以推卸責任，或想盡辦法將惡果轉嫁於他人。

無論小人找尋藉口、推卸責任是否成功，無論小人轉嫁惡果於他人能否得逞，他衹要有此動機萌發，衹要有此念頭生起，就已經失敗了，就已經踏上了惡性循環之路，就已經踏上了「小人下達」的向下墮落之路。小人在向下墮落的過程中，生命會越來越黑暗，身心會越來越沉重，來自五蘊之煩惱會越來越強烈，心智會越來越昏聵，幸福感、安全感、歸屬感與清淨感等會越來越遠離，相反，漂泊感、恐懼感、孤獨感、深淵感、束縛感、無常感、渺小感等各種不良感受與負面情緒會越來越強烈而持久。這些不良感受與負面情緒越是強烈而持久，就越是讓小人緊張與慌亂，越是緊張與慌亂，就越是病急亂投醫、慌不擇路，而出現夫子所言的「小人行險以徼幸」。如此，環環相連，因果相推，一路惡性循環下去，萬劫不復，永難轉身。佛家稱此爲「業報」：自造業自受報，自因自果。儒家稱此爲「天刑」：來自上天的懲罰或曰來自天性（良知）之懲罰。

此業報，此天刑，皆爲心性本有之自律性所含。心性之自律，本身就含攝著自賞自罰之義。若無賞無罰，何謂自律？自行車在騎行時，有一條看不見的「中線」或曰「動態的平衡線」，使其在騎行過程中始終不倒。那條無形的「中線」或曰「動態的平衡線」，可比喻爲「中庸之道」。「君子而時中」：即君子不做太過或不及之事，始終能自如地駕馭那條「動態的平衡線」。小人則反之，不是過之就是不及，不能「發而皆中節」，不能「深造而自得」之，在「失諸正鵠」時，不善反省或拒絕「反求諸其身」。小人們之所以如此不愛「慎獨」，不喜「修身」和「正己」，探其根源，皆因全然不知「業報」或曰「天刑」之威嚴。

《老子》曰：「天網恢恢，疏而不失。」[2]「天網」：天道如網，比喻心性所含自律性之獎懲、賞罰無

[1] 楊天宇：《周禮譯註》，上海：上海古籍出版社，2004 年，第 200—201 頁。
[2] 《老子》曰：「天網恢恢，疏而不失。」《魏書・任城王澄傳》曰：「天網恢恢，疏而不漏。」其義一也。

遠弗屆，涵天蓋地。「恢恢」：寬闊廣大的樣子。「疏」：網眼很大。整句釋義爲：心性所含之獎懲、賞罰，貌似無形無相，疏曠無用，實則無遠弗屆，涵天蓋地，執法嚴謹，絕對公平，斷不漏失。如果小人或曰凡夫，能真實明白業報之威嚴、天刑之公平、天網之疏而不失，那他們是斷然不會肆無忌憚的，是斷然不會拒絕仁義的，相反，他們會爭先恐後地嚮往良知、追求仁義。如有人試圖阻止他們，他們會克服萬難，奮發有爲，直達「止於至善」而後已。怎奈小人就是小人，凡夫終爲凡夫，心智昏聵，感官遲鈍，思維混亂，患得患失，令聖賢們無限悲傷、千古嗟嘆。

所有的解脫，所有的覺醒，所有的良知萌動，所有的道德復闢，皆源自「失諸正鵠，反求諸其身」。然，然，然，夫子折骨取髓之吶喊，如來滴血泣淚之叮嚀，兩千五百年來，有幾人相應之？有幾人感通之？有幾人惕厲之？復有幾人克守而踐行之？業障之厚重，習氣之頑劣，誠如是耳。

第十五章

君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑。

《詩》曰：「妻子好合，如鼓瑟琴。兄弟既翕，和樂且耽。宜爾室家，樂爾妻帑。」

子曰：「父母其順矣乎。」

君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑。

此爲《中庸》第十五章之首句。這段經文是借用比喻的方式對上句「失諸正鵠，反求諸其身」作了進一步的說明。比喻屬於佛家因明學「三量」之一的比喻量，儒佛道各家皆十分強調比喻在講學和傳道中的重要作用。因爲凡夫或曰眾生嚴重依賴感官而存在，但感官所感知和瞭解的外界事物非常局限而淺薄，如是，導致了嚴重依賴感官的凡夫因而變得越來越局限與淺薄。面對猶如井底之蛙的凡夫，善用比喻就顯得非常必要而有效。是故，儒佛道各家聖賢們時常運用比喻來說明那些深奧而微妙的道理。

老子云：「合抱之木，生於毫末；九層之台，起於纍土；千里之行，始於足下。」（《道德經・第六十四章》）荀子[1]云：「不積跬步，無以至千里；不積小流，無以成江海。」二子與孔伋的「辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑」之喻，完全同理同趣。「辟」：與「譬」通假。「邇」：切近。「卑」：低處。整句大意爲：君子所踐行的德化人生與體悟中庸之道，如同遠行之人那樣來不得半點投機取巧之心，必須從腳下一步一步堅實地去行走（少一步都不可），如此才能到達目的地。又如同登山，需從山腳下開始，一步一步地攀登到山頂。

子思的遠行之喻和登山之喻，字面上非常好理解。不要說中人以上了，就是中人以下，智商和情商都很低的人，想必也能理解一二吧。但字面上的理解，不代表真正地理解了。真正的理解是將這兩個比喻融化於血肉之中，雕刻於骨頭之上，念茲在茲，從身心言行中體現出來，落實於事事物物之中。如是之知，方爲「知行合一」。除此之外，皆不可許之爲真知也。沒有真知，何來灼見？沒有真知又無灼見，何來「君子之道」？何來「失諸正鵠，反求諸其身」？何來《中庸》之首章「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也；可離，非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉」？

《詩》曰：「妻子好合，如鼓瑟琴。兄弟既翕，和樂且耽。宜爾室家，樂爾妻帑。」

此段詩句出自《詩經・小雅・常棣》，全詩爲：

常棣之華，鄂不韡韡。凡今之人，莫如兄弟。

死喪之威，兄弟孔懷。原隰裒矣，兄弟求矣。

脊令在原，兄弟急难。每有良朋，况也永叹。

兄弟鬩於牆，外御其務。每有良朋，烝也無戎。

喪亂既平，既安且寧。雖有兄弟，不如友生？

儐爾籩豆，飲酒之飫。兄弟既具，和樂且孺。

妻子好合，如鼓瑟琴。兄弟既翕，和樂且湛。

宜爾室家，樂爾妻帑。是究是圖，亶其然乎？

「常棣（dì）」：亦作棠棣、唐棣，即郁李，薔薇科，落葉灌木，花粉紅色或白色，果實比李子略小，可食用。「華」：與「花」通假。「鄂」：與「萼」通假，花萼是植物花冠外面的綠色被片，在花朵尚未開

---

[1] 荀子（約前 313—前 238 年，一說前 336—前 236 年），名況，字卿，戰國末期趙國人。著名思想家、文學家、政治家，時人尊稱「荀卿」。西漢時因避漢宣帝劉詢諱，因「荀」與「孫」二字古音相通，故又稱孫卿。荀子曾三次出任齊國稷下學宮的祭酒，後爲楚蘭陵（位於今山東蘭陵縣）令。荀子對儒家思想有所發展，在人性問題上，提倡性惡論，主張人性有惡，否認天賦的道德觀念，強調後天環境和教育對人的影響。

佛家業識論可視爲廣義之生物性（獸性）論。佛家用了大量言辭論述業識（廣義之生物性）的來源、特性、結構、規律等等，同時用了大量言辭論述佛性如何如何，唯獨沒有關於人性（及家庭與社會）層面之論述。故佛家論述生物性與佛性有餘，而論述人性則嚴重不足。儒家在荀子之前用了大量言辭論述人性與德性，而論述生物性（獸性）則嚴重不足。荀子知其所缺，給予補充，期望儒學更爲飽滿周全。怎奈沒有說清楚其所主張的「性惡論」之「性」，與孔孟主張的「性善論」之「性」，非爲同「性」，乃爲異「性」，此二「性」不僅沒有衝突，且相互補充，相互啟發。遂成千古聚訟。

放時，起著保護花蕾的作用。「不」：「丕」之假借字。「韡（wěi）韡」：鮮明茂盛的樣子。「威」：威嚴，敬畏。「孔」：大，最。「孔懷」：最爲思念和關懷。「原」：高原。「隰（xí）」：低濕之地。「裒（póu）」：聚集。「脊令（jílíng）」：通作「鶺鴒」，一種水鳥，住在水邊，捕食小蟲。水鳥今在原野，比喻兄弟有急難。「每」：（連詞）雖然。「況」：更加。「永」：長。「鬩（xì）」：爭吵。「牆」：門牆之內，家族之內。「外」：牆外，家族之外。「御」：抵抗。「務（wǔ）」：與「侮」通假。「烝（zhēng）」：長久。「戎」：幫助。「友生」：友人。生，語氣詞，無實義。「儐（bīn）」：陳列。「籩（biān）、豆」：祭祀或宴會時用來盛食物的器具。「之」：猶是。「飫（yù）」：宴飲，古代大家族內部之私宴。「具」：與「俱」通假，俱全，完備，聚集。「孺」：相親。「好合」：相親相愛。「翕（xī）」：聚合，和好。「湛（dān）」：喜樂。「宜」：與「益」通假。「帑（nú）」：與「孥」通假，子女，亦指妻子和兒女。「究」：深思。「圖」：思慮。「亶（dǎn）」：信，確實。「然」：如此。[1][2][3]

原詩是「兄弟既翕，和樂且湛」，《中庸》是「兄弟既翕，和樂且耽」。「湛（zhàn）」：深刻而清澈。「耽（dān）」：沉溺，入迷。古文中「湛」「耽」通假。

此詩寫家族兄弟間的宴飲之樂，關於其作者與背景歷代存有爭議。西周初年，出現過周公的兄弟管叔和蔡叔的叛亂。據此，《毛詩序》似認此詩爲成王[4]時周公所作，曰：「《常棣》，燕兄弟也。閔管、蔡之失道，故作《常棣》」。西週末年，統治階級內部骨肉相殘、手足相害的事更頻頻發生。據此，《左傳》認爲此詩爲厲王[5]時召穆公[6]所作，《左傳・僖公二十四年》：「召穆公思周德之不類，故糾合宗族於成周，而作詩曰：『常棣之華……』」周成王時期的周公旦早於周厲王時期的召穆公約兩百四十年左右。周公旦爲西周初年名臣，召穆公爲西週末年名臣，此二人時隔兩百多年。

全詩大意爲：

「常棣之華，鄂不韡韡」：高大的棠棣樹鮮花盛開時節，花萼花蒂是那樣的燦爛鮮明。

「凡今之人，莫如兄弟」：普天下的人與人之間的感情，都不如兄弟間那樣相愛相親。

「死喪之威，兄弟孔懷」：生死存亡重大時刻來臨之際，兄弟之間總是互相深切關懷。

「原隰裒矣，兄弟求矣」：無論是誰流落異鄉拋屍原野，另一個歷盡苦辛也要找到他。

「脊令在原，兄弟急難」：生活在水邊鶺鴒鳥遺落原野，兄弟有難心中焦急刻不容緩。

「每有良朋，況也永嘆」：那些平日最爲親近的朋友們，遇到這種情況最多幾聲長嘆。

「兄弟鬩於牆，外御其務」：兄弟之間在家裡有可能爭鬥，但是每遇外侮總能鼎力相助。

「每有良朋，烝也無戎」：倒是那些平時最親近的朋友，在最關鍵時刻往往於事無補。

「喪亂既平，既安且寧」：死喪急難和雜亂之事若平息，一切將歸於安定井然而有序。

「雖有兄弟，不如友生」：遺憾的是此時此刻親如兄弟，竟不如朋友那樣的感情默契。

「儐爾籩豆，飲酒之飫」：陳列完那祭祀佈好豐盛宴席，盡情地飲酒歡宴要不醉不休。

「兄弟既具，和樂且孺」：兄弟們親親熱熱地聚在一起，到底是血脈相連一家骨肉親。

「妻子好合，如鼓瑟琴」：夫妻子女情意融合親密無間，就好比婉轉悠揚琴瑟協奏聲。

---

[1] 參見朱熹：《詩集傳》，南京：鳳凰出版社，2007 年，第 118—120 頁。

[2] 參見王秀梅譯註：《詩經・下・雅頌》，北京：中華書局，2011 年，第 401—402 頁。

[3] 參見姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 324 頁。

[4] 周成王（前 1055—前 1021 年），姬姓，名誦，周武王姬發之子，母邑姜（齊太公呂尚之女），西周王朝第二位君主，在位二十一年（一說爲二十二年或二十八年）。周成王繼位時年幼，由周公旦輔政，平定三監之亂。周成王親政後，營造新都洛邑，大封諸侯，還命周公東征、編寫禮樂，加強了西周王朝的統治。西元前 1021 年，周成王駕崩，享年三十五歲。周成王與其子周康王統治期間，社會安定、百姓和睦、「刑錯四十餘年不用」，被譽爲「成康之治」，成爲了中國歷史上的一代明君。

[5] 周厲王（？—前 828 年），姬姓，名胡，西周第十位王，約西元前 877 年即位，在位三十七年。在位期間，任用榮夷公實行「專利」，即以國家名義壟斷山林川澤，不准國人（指工商業者）依山澤而謀生，藉以剝削人民。他違背周人共同享有山林川澤以利民生的典章制度。

[6] 召穆公，又稱召虎。周厲王暴虐，「國人」圍攻王宮，召穆公把太子靖藏匿在家，而以自己的兒子替死。厲王死後，擁立太子靖繼位，即周宣王。周宣王時，淮夷不服，宣王命召虎領兵出征，平定淮夷。《詩・大雅・江漢》所詠「江漢之滸，王命召虎」，指的就是這件事。遺物有「召公簋」。

周宣王（？—前 783 年），姬姓，名靜，一作靖，周厲王姬胡之子，西周第十一代君主，西元前 828 年—前 783 年在位。周宣王繼位後，政治上任用召穆公、尹吉甫、仲山甫、程伯休父、虢文公、申伯、韓侯、顯父、仍叔、張仲一幫賢臣輔佐朝政；軍事上借助諸侯之力，任用南仲、召穆公、尹吉甫、方叔陸續討伐玁狁、西戎、淮夷、徐國和楚國，使西周的國力得到短暫恢復，史稱「宣王中興」。但周宣王晚年對外用兵接連遭受失敗，尤其在千畝之戰大敗於姜戎，南國（今長江與漢江之間的地區）之師全軍覆沒，加之獨斷專行、不進忠言、濫殺大臣，宣王中興遂成曇花一現，也爲西周在周幽王時期的滅亡埋下了伏筆。

「兄弟既翕，和樂且湛」：兄弟們親親熱熱聚集在一起，是那樣和諧歡樂永久再永久。

「宜爾室家，樂爾妻帑」：井然有序地安頓家族各倫序，妻子兒女之間才能和諧歡樂。

「是究是圖，亶其然乎」：家族倫理秩序認真思考探究，仔細想想是不是這麼個道理？

夫妻關係、父母與子女關係、兄弟（含姐妹）關係，是構成一個家庭和家族最重要的幾組倫理關係。若夫妻之間、父母子女之間，能達到「好合」，情投意合，志同道合，兄弟姐妹之間，能達到「和樂」，像音樂和詩歌那樣一唱一和，和諧雋永，那這個家中的成員怎能不幸福不快樂呢？

子思摘引《詩經・小雅・常棣》詩句，旨在說明家庭和家族生活，也即倫理關係（夫妻、父母子女、兄弟等關係）之重要性。倫理關係之重要性突顯出的是家族對於我們之重要性。這段詩句仍然沒有越出《大學》「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心」之範疇。正心是修身之本，修身是治家之本。治家即此處的「妻子好合，如鼓瑟琴。兄弟既翕，和樂且耽。宜爾室家，樂爾妻帑」。

子曰：「父母其順矣乎。」

撫琴鼓瑟與演奏所有樂器一樣，最關鍵者是和諧與流暢，即音符與音符之間需銜接無間、過渡無痕，如行雲流水一般，不能有任何衝突和雜亂，否則將不成曲調、不成音樂。全世界的音樂都有一個共性：和諧而流暢。儒家聖賢們用音樂裡的共性——和諧與流暢，來比喻家庭和家族內的倫理關係，來比喻人與人及人與社會的各類關係，極具啟發性，可謂精妙絕倫，可謂無以復加，將人間可能存在的比喻之妙，發揮到了極致。這也是爲什麼儒家將音樂與禮教相提並論、同等重視的原因。禮制（社會各界之規範與習俗及各類政治制度與法令）的最大問題是強制、生硬、機械和一刀切（不能充分考慮無處不在的差異化）等，音樂則可以很大程度上調和與潤澤禮之不足，緩和矛盾，增強人際之間的溫情與親切。但儒家高明之處在於「下學而上達」，聖賢們不僅重視禮樂，他們更重視探究外在之禮樂的內在根源和先天依據（即仁義、德性）。樂如規，圓而神；禮如矩，方而義。規矩成，方圓定，天下得以治，萬民得以安，生活和人生有了依憑，家庭與國族有了倫序。

上古聖賢們從音樂中發現的和諧與流暢這一共通而根本之屬性，意義十分重大。聖賢們一致認定此特性非音樂所專屬，乃天地萬物之共性，源自於天道（天命之謂性），體現於人倫日用之間。又可名曰「中庸之道」，「中」者，和諧而流暢之謂也；「庸」者，體現於人倫日用之謂也（「庸德之行，庸言之謹」之庸言庸行）。

《禮記・樂記》云：「樂者，非謂黃鍾、大呂、絃歌、幹揚也，樂之末節也，故童者舞之。鋪筵席，陳尊俎（zǔ），列籩（biān）豆，以升降爲禮者，禮之末節也，故有司掌之。」此段大意爲：樂舞中所用的器物，如幹揚[1]等，乃至樂曲和舞蹈本身，都衹是樂的枝葉末節，因此讓童子們來演奏和舞蹈即可。陳設行禮過程中所需器物，如筵席、尊俎、籩豆等，也衹是禮的枝葉末節，由專門執事人員負責完成即可（無需人人參與）。儒家聖賢更注重禮樂的文化內涵、道德內涵和生命內涵，而不是爲了僅僅成爲禮儀學家或音樂家等專家學者之流。下學而上達，借事物以明義理，論學術以顯揚道心，始終是儒家千古不易之宗旨。

《大學》云：「人之視己，如見其肺肝然，則何益矣？此謂誠於中，形於外。故君子必慎其獨也。」「誠於中」之「中」，意爲「生命內在，心性之中」。「誠於中，形於外」意爲生命內的忠貞赤誠（德性）覺醒多少，必然以同等體量形著（呈現）於外：形著（呈現）於子，則爲孝心；形著（呈現）於臣，則爲忠貞；形著（呈現）於夫妻，則爲愛情；形著（呈現）於朋友，則爲信義。這是內在有什麼，必然以某種方式顯發於外，此名曰「外化」；同理，外在有什麼，也會內化進來，成爲身心的有機組成部分，此名曰「內化」。此爲內外互動之理。

儒家聖賢們依於內外互動之理，一方面非常重視外在的文明文化之性質與內容，極力傳承與弘揚禮樂文教；一方面更加重視內在的覺醒生命與發明良知，爲外在的禮樂和文明指示源頭與根基，同時爲外在的文明文化指示歸宿與升進發展之路。所謂「內聖外王」之道也。

個人與家庭之間，與社會之間，與國族之間，其關係若如音樂那樣和諧而流暢，此和諧而流暢必然時時

[1] 幹：盾牌。揚：鉞之別稱，形似大斧，故斧鉞連稱。幹揚皆爲武舞（再現戰爭場面的舞蹈）之道具。

內化於身心之中，讓身心越來越和諧而流暢。越來越和諧而流暢的身心復次外化而呈現出來，促進和提陞禮樂文教之品質與境界，如是外在之學統與內在之道統互動無間、互爲因果。《大學》謂此「絜矩之道」也。

由是而知，外在的禮樂文教做得好不好，是否發展到了高級階段，直接影響生存於其中的任何一人。「子曰：『父母其順矣乎』」，不僅父母與子女之關係「順矣乎」，夫妻、兄弟、友朋等關係全部「順矣乎」。於我們最爲重要、最爲密切的夫妻、父母、子女、兄弟、友朋等之間的人際關係、倫理關係安頓了、捋順了，如撫琴鼓瑟那樣和諧而流暢，不僅能給彼此之間帶來巨大的溫暖與幸福，更能給各自的身心內部帶來珍貴的和諧與流暢，如同春天到來，冰雪消融，萬物復甦。身心的和諧與流暢就是內在的春天，一切五毒業障與氣質偏雜，皆可於此生命的春天裡迅速消融，不僅可有效地增進或提高身心健康與品質，更是喚醒良知、發明心性的強大力量。

第十六章

子曰：「鬼神之爲德，其盛矣乎。」
「視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。」
「使天下之人，齊明盛服，以承祭祀。洋洋乎，如在其上，如在其左右。」
「《詩》曰：『神之格思，不可度思，矧可射思？』」
「夫微之顯。誠之不可揜，如此夫。」

子曰：「鬼神之爲德，其盛矣乎。」

此爲《中庸》第十六章之首句。此章全文皆是子思摘引夫子論鬼神之言。夫子因對生命內涵洞察得最爲透徹而精微，由是成爲華夏文明史上最偉大的生命學家。衹是他們那個時代不稱之爲「生命」，而名之爲「心性」或曰「仁義」等。「子不語怪、力、亂、神」，爲何於此處孔子卻盛言鬼神呢？那不是從巫師角度或從宗教家角度來談論鬼神，不是鼓勵人們去盲目崇拜和胡亂祈禱，而是通過闡述鬼神以顯明生命（心性）之義理與內涵，以廓清千百年來人們對鬼神之迷惑。

先秦時期古人對鬼神的理解和定義，與東漢初年傳入我國的印度佛學對鬼神的理解和定義是非常不同的。佛家認爲「六道」即苦海，苦海即「六道」。每一道都是苦道，但相對而言，上三道（人道、阿修羅道、天神道）眾生受苦要輕一些，又名「三善道」，下三道（地獄道、餓鬼道、畜生道）眾生受苦最重，又名「三惡道」。餓鬼道簡稱「鬼道」，屬於三惡道之一；天神道簡稱「天道」，屬於三善道之一。在佛家看來，所有宗教和巫術裡的神靈，皆是因爲生前行了些善業，死後獲得善報而升入天神道中，成爲天道眾生。天神們並沒有明心見性、徹知本來，故仍屬眾生，他們衹是眾生裡福報和神通最大的一類眾生而已。他們之所以擁有諸多神通，也是福報之一。在佛家看來，羅漢們、獨覺們和菩薩們之所以地位遠高於包括天神道在內的整個六道眾生，不僅僅是因爲他們的福報要比六道眾生大得多，最重要的是他們皆不同程度地發明心性、體悟般若之故。成佛是般若智慧之成就，不是看誰的善業多與少。善業多少衹能決定此世與來生之福報大小，與超越六道的生命解脫沒有必然關聯。

人死爲鬼。《說文》曰：「人所歸爲鬼」。歸者，回也，回到源頭（心性）之義。此義與佛家之涅槃爲同理同趣。佛家之涅槃複分爲「有餘依涅槃」（簡稱「有餘涅槃」）和「無餘依涅槃」（簡稱「無餘涅槃」）。何謂「有餘涅槃」？生前已經不同程度地明心見性，但又沒能將身心內的業障與識種化除盡淨，如是之人去世之時，雖然不入輪迴，超出六道，但因爲與心性打成一片、化爲一體不究竟不徹底故，其所餘還有待淨化，此時自然會出現相應之境界（客體世界），供其所依（生活和修行），直至圓滿而後已。此自然出現之境界名曰報身或化身淨土，每一個報身或化身淨土皆有報身佛或化身佛於其中進行教化。何謂「無餘涅槃」？生前已經徹底明心見性，徹底與心性融合爲一、化爲一體者，名曰佛陀。佛陀的整個身心即爲心性之具體化，如同夫子的整個身心皆爲仁之流行通化。夫子之外無仁，仁外無夫子。於佛家而言，則是佛陀之外無佛性，佛性之外無佛陀。對於佛陀而言，無生無死，無來無去，唯有潛顯之別：呈現於眾人眼前者，謂之「出生」；潛隱於眾人眼前者，謂之「涅槃」。若夫子潛隱而去，則曰「歸」，或曰「終」。

衹有聖賢逝世（化形而去）才曰「歸」或「終」，一般小人或凡夫去世，則曰「死」。故「鬼」在上古之時，主要是指那些逝世後的大人、君子、聖王們，這些智勇雙全、才德兼備的聖王們纔是後人祭祀的主要对象。此類祭祀統稱曰「祭祖」——祭祀有才德的祖先。子孫在祭祖過程中體會祖先們的盛德大業和高風亮節，接受他們偉大生命的洗禮與感化，聯接心靈，貫通生命，實現一次次的淨化與提陞。是故，上古之「祭鬼」自西周之後，逐步演化爲特有的習俗：「祭祖」傳統——「無念爾祖，聿修厥德」。這與印度傳統文化裡的聖賢崇拜（在佛教文化裡則是佛菩薩崇拜），同理同趣。

鬼神之「鬼」者，聖祖之謂也；鬼神之「神」者，泛指上古時期所崇拜的一切天上神靈。在夏商之際，原始宗教、各類巫術和神秘觀念十分濃厚，個人祭祀、族群祭祀非常盛行且極其隆重，時常用活人（童男童

女）、活畜來祭祀（謂之「活祭」[1]），如祭祀日神、月神、雷神、雨神、山嶽之神、海神等等。在這些神靈裡，最高之神曰「上帝」或「天帝」。天帝是天上的最高統治者，統治著大大小小各路神靈。聖賢祖先死後爲鬼，由是鬼有起始之時（聖祖逝世之忌日），但天神沒有起始之時，因爲他們無生無死，始終存在。延至西周初年後情況有所變化：擁有盛德大業的祖先逝世後，則升天爲神，掌管日月雷雨，掌管善惡對錯，掌管人間秩序綱常，掌管獎懲乃至每人之生死壽夭等等。自此以後，鬼與神就無法分清了。故從此始，鬼與神連用，直至於今。陽明先生對「天帝」或曰「帝」有一段精闢之論：「性一而已：自其形體也，謂之天；主宰也，謂之帝；流行也，謂之命；賦於人也，謂之性；主於身也，謂之心；心之發也，遇父便謂之孝，遇君便謂之忠。自此以往，名至於無窮。只一性而已。」（《傳習錄・上卷・陸澄錄》）

「鬼神之爲德，其盛矣乎。」夫子此處只稱讚鬼神生命內涵的德性，只讚其德，不讚其形。若於鬼神外形上多留意，則成宗教；若多關注鬼神生命內涵之諸德，則爲內聖之學，則爲中庸之道，則爲生命科學。此處之分際，十分重要。

讓鬼之爲鬼之鬼性（即過往聖賢之本性，簡稱聖性），讓神之爲神之神性，此聖性與神性之內涵與屬性，是無窮深奧而博大的。

「視之而弗見，聽之而弗聞」

「道（心性、良知、仁）」爲本體世界、主體世界、生命世界、形而上之世界、先天世界，超越一切現象世界之形色聲音，超越一切現象世界之封鎖與局限，超越一切感官之感知及二元之相對，故「道」無形無相，無我無爲，「其大無外，其小無內」。《周易・系辭上傳》曰：「『易』無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。」「易」理者，義理也。義理，心性之理之謂也。故《易經》所論皆爲義理，心性之理，生命之理，主體世界之理，簡稱「性理」，並非現代自然科學所探求的外在客觀之物理。對於自然科學而言，說「無思」，說「無爲」，說「寂然」與「感通」等等，全部不對題，全部不相應。此爲性理故，彼爲物理故。一者說生命，爲生命科學；一者說物質，爲自然科學。由是而知，易學、儒學、佛道二家之學，始終緊扣生命（心性）而探索，全部緊扣生命（心性）而立言與講學，屬於純粹的生命科學之體系與範疇。若用自然科學來解釋這些學問，那是南轅北轍，那是文不對題，必生無窮誤會，必生重重繳繞。

老子曰：「視之不見，名曰『夷』；聽之不聞，名曰『希』；搏之不得，名曰『微』。此三者不可致詰，故混而爲一。其上不皦，其下不昧，繩繩兮不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。」（《道德經・第十四章》）老子勉強描述的「道」與夫子此處的「視之而弗見，聽之而弗聞」，完全同理同趣。

此「視之不見」「聽之不聞」，是針對小人與凡夫而言的，不是針對聖賢而言的。如果聖凡賢愚全部「視之不見」「聽之不聞」，那這個「道（心性、良知、仁）」不就成了永不可知的神秘之物了嗎？那儒佛道各家聖賢們言之鑿鑿的那些論道之話語，不就成了一堆盲人摸象式的胡言亂語了嗎？那禪家所言的明心見性，其所明者何？其所見者又爲何？那《大學》所言的「人之視己，如見其肺肝然，則何益矣」，其所見的是什麼？那夫子所言的「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣」，其「欲仁即至」的是什麼？

由是而知，「視之而弗見，聽之而弗聞」是指小人與凡夫的不能見、不能聞，並非指聖賢亦不能見、不能聞。聖賢之見聞是心眼之見、心耳之聞，是生命或曰心性之見與聞。西方名之曰「上帝之見、上帝之聞」，一切宗教皆曰「神之見、神之聞」。心性之自明性與自覺性本身即含有見與聞等六根（眼耳鼻舌等）所具一切功德（能力），且遠遠超勝之。

以下摘引一些大乘晚期佛教金剛乘佛法裡的最高大法——大手印法和大圓滿法，來助解「一切聖賢皆親見親聞心性」之論：

大手印是藏密（金剛乘）噶舉派（俗稱白教）的最高最根本大法，和寧瑪派（紅教）的大圓滿教法并列爲無上瑜伽部最高法門，也是無上瑜伽的有代表性的大法。「大手印」梵文音譯爲馬哈母渣（Mahamudra），maha 意爲「大」，mudra 意爲「印」。「大」者，無所不包，至高無上；「印」者，是表記和象徵的意思。

[1] 「活祭」被夫子極力反對，自此開始逐漸出現製作人形和牲形陶俑或木刻、草紮之人形和牲形，代替真人真畜來陪葬或祭祀，這是人類文明史的巨大進步，得到了夫子的大加稱讚。但用陶俑或木刻等代替活人活畜祭祀是一個漫長的過程，直至明清時期，仍然有零星的「活祭」存在。

正如國王所頒佈的法令，皆有他自己打的印信爲憑，無人敢反對，超越一切，爲一切法之王。加入「手」字者，是尊重佛典，尊稱佛之手，表示佛所有盡有，空樂智慧無二無別。梵文 Mahamudra 又可譯爲大象徵，指對任何語言文字，對離絕言詮的內心世界，具有象徵的作用。在顯教系統中，大印指「空」，因爲空是萬象的本質，所以稱它爲「印」；又因爲直接證空可以得到完全解脫，所以也叫「大」。在藏密無上瑜伽部的圓滿次第系統中，「大」是俱生大樂，「印」是指空性，所以真正的密宗大手印是「明空不二」「空樂不二」。所以說大手印即是無手印。由上述可知，大手印就是大象徵、大相應。（《藏密大手印探奧》第 2—3 頁，邱陵編著，北京工業大學出版社，1995 年）

修持大手印四瑜伽有兩種方法或途徑：一種方法是經過四加行或六加行的修持，便趨入正行專一、離戲、一味、無修四瑜伽，拾級而上，不一定要在修加行趨入正行之前，就修到得見明體，而在正行四瑜伽中修得見明體；另一方法是必須在擴大和增加了的加行修持中得見明體，以此爲分際，作爲趨入大手印四瑜伽正行的開端，然後依次序進修四瑜伽。這兩種方法的最大區別，在於修持大手印四瑜伽正行之前，修加行是否得見明體。前一途徑是一般流行修法；後一途徑是陳健民上師[1]根據他對大手印的研究和經驗，在其所著《大手印教授抉微》一書中極力提倡的修法。前一途徑可參閱本書下編《大手印四瑜伽法要詮釋》，本節至第五節專門介紹和論述後一途徑。

在這裡，首先要弄清楚什麼是「明體」？筆者在本書的姐妹篇《藏密大圓滿心髓探奧》一書中曾介紹過陳健民上師對明體的定義。陳健民上師在《大手印教授抉微》一書中認爲明體有四項條件：

明相

得見明體者，如戴水晶眼鏡，見山河大地一切事物，非常清淨，非常潔白。然非普通行者所見明相或眼角一閃，或惟見淡月，或惟現於禪房。此則觸處皆明，隨時皆明，若漸厚嚴，則能見真實之無雲晴空。於其定中，上下四方中央皆充滿此明體，而不見有行者之身。對初修者來說，未必能看到這樣程度的明相，但當知初所看見全體明相，即此無雲晴空的初層外輪廓。

無念

有念、妄念、正念、邪念乃至散亂、放逸，亦未嘗無明體，然而對初修者來說，必須趁此無念時節，定力湛然，慧眼灼然，心地坦然時，其明體方易顯現。再至功力達到一味瑜伽，方可在妄念上顯現明體，在五毒上顯現明體。

心離能所

明體非習定時所執持之境心，亦非在觀上作能觀之人，故曰心離能所（主客），既無能執明體之心，亦無所執明體之境。此明體顯現時，已不屬止觀中物，乃爲證量之物。此時之心雖明明白白，然並無能執持之心；此時之境雖清清淨淨，然並無所執持之明體。行者感到舒服、恬淡、坦蕩、寬鬆等。

氣離出入

此時之氣（呼吸）已完全停滅，既不出，因爲無妄念的緣故；亦不入，因爲無執著的緣故；亦不住，因爲無我的緣故。必如此方是明體之自生自顯。據《大乘要道密集》及其它法本所載，在嬰兒時、醉後、悶絕、大驚、睡眠、呵欠、噴嚏、死時等情況下，明體亦有偶然顯現機會（見本書下編《大手印九種光明要門》），祇是時間短，而行者無把握之力，故不能體會；縱得體會，因無「法身見」攝持，亦無利益。亦有上師利用驚時，以顯現明體，即弟子靜坐已定，忽然大呼一聲「呸」或突然問一聲「你此時心在何處」等，使弟子於驚時認識明體。此固然是一種方便，但弟子是否立即發現明體，則在乎上師加持力充足否？弟子時機到否？驚之程度適當否？事雖剎那間，而含義極雜。同一壇、同一師，有見有不見，故不可以勉強。

明體雖有四個條件，即四相，但初修往往只見明相的外輪廓或明相。所以，加行[2]修持得見明相的外輪廓，即可趨入正行四瑜伽之專一瑜伽了，並不一定要做到四相具足。陳健民上師對此曾有所解釋，他說：「吾

---

[1] 陳健民上師（1906—1987 年），著名藏密（金剛乘）大師貢噶活佛的弟子，曾參學三十七位師父，游學康、藏五年，單獨在印度閉關二十五年，並曾在岩洞、墳場閉長期關。1972 年赴美國弘法並定居。陳健民的中英文著作有百餘種，去世後合輯爲《曲肱齋全集》，內容包括小乘、大乘、密乘（金剛乘）三乘之教材與修法，而以實修之體驗貫穿之，指引學佛之正確途徑與步驟。

[2] 加行又名前行，或前加行，是藏傳密乘（簡稱「藏密」，又稱「金剛乘」）佛法正式修行（簡稱「正行」）之前的基礎性或曰入門性修行。大手印和大圓滿屬於正行。加行有：⑴皈依大禮拜；⑵念誦金剛薩埵心咒以消除業障；⑶獻曼達以積累福報；⑷修「上師相應法」以獲得歷代成就上師之加持與傳承。

人修大手印之專一瑜伽，雖已得見明體，然其四相中，唯有明相之外輪廓，如不忘記，可以隨一念清淨而顯現。然其餘三相，則在未得純熟專一證量以前，不必隨時現起，亦不必座座皆能具足四相同時齊現。其初修者，僅以明體在一念清淨時便能現起明相一條件矣。必須經多次修習『專一瑜伽』，方能有時發現四相具足，此即大印專一之真正證量。有時餘三相往往有得有失，有進有退。」這一段話，對學者理解修持四瑜伽正行必須以得見明體爲分際、爲開端的真實含義，是十分重要的，也可說是爲學者提供了方便法門。學者不必執持非要在一座中做到明體四相具足才趨入正行之專一瑜伽。

爲什麼必須得見明體分際，方可趨入大手印四瑜伽正行之初步專一瑜伽呢？這是因爲大手印所處法位原爲密乘無上瑜伽部的最高級，大手印四瑜伽必須與大手印之法位相應，亦必須與無上瑜伽明空不二的證量相應。陳健民上師說：「大手印果位證量，最初最外之輪廓即爲明體，故在不得見明體以前，任何所止之處，皆非真正大手印也。」得見明體的證量本來就很高，語云「一見明體，便登初地（菩薩）」，所以才有（大手印可以）「即身成佛」之說。

歷代祖師對得見明體爲專一瑜伽之開端多有論及。現轉引陳健民上師在《大手印教授抉微》中所引證的歷代祖師的論述數則，並加以說明如下。

貢噶上師[1]在《祝拔宗契合俱生大手印導引》之「加行」中提到：「三際頓斷，本明畢露」。他又在解釋專一瑜伽時說：「三際頓斷，覺有明淨者現。」三際頓斷指在意識上的過去、未來、現在觀念頓然斷寂，於是得見明體。所謂「本明畢露」「覺有明淨者現」，均指明體。《恆河大手印講義》中諦洛巴祖師[2]原頌云：「欲達真實離心[3]無爲勝義趣，任運持心安住本明體」。陳健民上師認爲此頌明明指出明體爲專一所必須安住之處，安住即專一之異名。《恆河大手印講義》中，貢噶上師引其它頌說：「自心無整如乳嬰，隨自明體心作主。」乳嬰之喻，見《祝拔宗契合俱生大手印導引》專一瑜伽中，更說明專一必先得見明體。《俱生契合深導了義海心要》正文中有所謂「置心於本然」「赤裸諦觀松後心之體性」「於本面諦觀」等句，此中「本然」「體性」「本面」，即爲明體之異名。岡波巴大師《大手印導引顯明本體四瑜伽》[4]在論述專一瑜伽時，提到「住於明體」「常住明體」等，可見如不是先得見明體，卻如何住呢？從上述諸祖師對於明體的開示可知，修持大手印四瑜伽加行，必修至得見明體，以爲趨入正行專一瑜伽的開端。明體在整個大手印四瑜伽修持中具有十分重要的地位。（《藏密大手印探奧》第 23—27 頁，邱陵編著，北京工業大學出版社，1995 年）

大手印四瑜伽的修持，在加行中得見明體後，便可趨入正行四瑜伽，但此時所見的明體，並非四相（四條件）具備，往往祇是四相中的明相的外輪廓，隨一念清淨而顯現。修習四瑜伽之初步專一瑜伽，其真正的證量便是隨純熟程度而做到明體的四相具足，而使明體自生自安住；然後破專一之執著而進修離戲瑜伽，使明體之體更廣更明；再而進修一味瑜伽，使明體生出妙用；再破一味而進修無修瑜伽，使明體妙用更深更多更純。總之，四瑜伽的修持主要以明體的體和用的圓滿發展爲轉移，爲依歸。陳健民上師說：「四瑜伽中，

---

[1] 貢噶活佛生於 1893 年，是康藏著名的噶舉派（該派最高修法爲大手印法）大德、學者、詩人，曾任十六世噶瑪巴活佛的上師之一，主要傳承噶舉和寧瑪兩系教法。1935 年，當時任國民黨蒙藏委員會委員的諾那活佛遣使函請西康白教大德貢噶活佛來漢地弘法。於是貢噶活佛在二十世紀三十年代、四十年代兩次應邀赴漢地，經歷八年多時間，往返於四川、雲南、兩湖、兩江、京、滬、陝、贛等地，共收僧俗弟子數十萬人計。弟子中有官高至國民黨代總統、國民黨中央委員、軍界高級將領以及各地方黨政要員等僧俗，下至普通黎民百姓。陳健民爲其漢地重要弟子之一。

貢噶上師不僅是佛教界有成就的大德，而且還是一位偉大的藏族學者、藏學家、教育家、詩人。貢噶上師的一生既平凡而又偉大，贏得了漢藏佛教徒最崇高的敬意。當時國民黨中央政府在重慶明令頒給貢噶上師「輔教廣覺禪師」之封號，賜銀印金冊。國民黨中央委員會委員長蔣介石先生亦爲貢噶上師親筆題寫：「輔教廣覺禪師貢噶呼圖克圖」。

在解放後，貢噶上師曾在北京的中央民族學院藏文系任教，數年後返回四川甘孜藏族自治州的貢噶山靜修。在 1957 年預知到藏區動亂將要發生，於是將寺廟交付當地政府管理，並留書告別噶瑪巴及漢藏諸親近弟子，之後沐浴淨身，發諸吉祥祝福之願，並住於靜修，在法性光明中圓寂，顯現虹身成就，即肉身在幾日內化光消失，最後僅餘下不到一尺之高，現仍然供奉於川西貢嘎山其寺廟中。

[2] 諦洛巴（帝洛巴），生卒年不詳，十一世紀初期印度人。西藏金剛乘分支噶舉派（白教）世間第一代祖師，被譽爲噶舉之父，其教導及實修風範，不僅在當時印度的佛教界中璀璨如光芒萬丈的寶鑽，影響力更透過其心子那若巴大師、西藏噶舉之父瑪爾巴大師、密勒日巴大師、岡波巴大師等，將整個法教無間相續，口耳傳承至今。於恆河邊口授弟子那若巴大師法要，大師將其口授記錄成文，名曰《恆河大手印》。自此，始有「大手印（大印）」之名及其傳承。《恆河大手印講義》一書是貢噶活佛教授漢地弟子時所講授的《恆河大手印》，由弟子們的筆記彙編而成。

[3] 佛家所言之「心」字需格外留意，蓋「心」字於佛傢具多義，需要根據上下文以明白各「心」字之所指。「心」字於佛家最主要二義爲「識心」（即凡夫的妄想顛倒之心）和「真心」（即未異化、未污染的清淨之心，即心性之心，即實相般若之異名）。「欲達真實離心無爲勝義趣」一句中所離之「心」，顯指凡夫之識心（幻妄心、煩惱心），亦爲「十六字心法」裡的「惟危」之「人心」；「任運持心安住本明體」一句中所持之「心」，顯指清淨無染之般若智慧，實相之心，亦爲「十六字心法」裡的「惟微」之「道心」。

[4] 印度帝洛巴大師所授心子那若巴、印度那若巴所授心子西藏之瑪爾巴、瑪爾巴所授心子密勒日巴、密勒日巴所授心子岡波巴之大手印，皆不分次第，渾圓一體。至岡波巴大師開始將大手印區分出由低及高的四個次第，名曰「四瑜伽」：專一瑜伽、離戲瑜伽、一味瑜伽和無修瑜伽。岡波巴大師集中闡述四瑜伽的著作即《大手印導引顯明本體四瑜伽》。此書中明言，所謂「四瑜伽」者，無非是對修行者與明體打成一片、化爲一體之全過程，也即由凡夫到成佛之全過程，略作次第之分耳。

體用兩重立破。專一立體，而以離戲破之；一味立用，而以無修破之。」四瑜伽的修持即在此兩重立破中取得成就。現介紹四瑜伽的修持訣要如下：

（一）專一瑜伽

專一瑜伽，就是在明體上專心一致，使此明體自生、自顯、自安住、自延長。行者切不可以造作、摹擬、修整、欣厭、緊張、希求、期待、散亂之心態來搞亂它。所謂專一者，就是把無明系統中的一切妄念、昏沉、散亂、掉舉[1]等，就地匯歸於專一的明體中，與明體會合爲一。在專一瑜伽修持中，可繼續利用加行中的五印修法，因五印修法具有使明體自生、自住的功用。要經常保住所得「法身見」[2]，最好能閉關專修。《祝拔宗契合俱生大手印導引》提出的四喻，是保持明體自生、自住修法的四種比喻：

⑴如婆羅門捻線：意爲保持明體的心不可太緊或太鬆：緊則明體反不能久顯，松則明體不明。⑵如柴萋（草繩）斷：意爲在明體自生、自住上，如妄念發生，任其相續，不加整治，像束柴的草繩一斷，將柴寬放於地上，不去管它一樣。⑶如嬰兒觀佛殿：以兒童觀畫法，不生愛憎取捨，以喻明體凝然自安住，保持自然攝持。⑷如像體被刺：以象皮被刺而無感覺，喻在明體自住定中，妄念生起，不必精勤對治，不假功用，亦能安住。

察察堪布《大手印口訣》和《祝拔宗契合俱生大手印導引》二書均載有專一瑜伽初、中、後三相，陳健民上師將之重訂如下：

初相

明體雖已得見，但不能長時自生自住，而無明系統中一切妄想、散亂、昏沉、掉舉，交錯而至，如水瀑流。此時當知皆可將它們匯入明體大海，故宜分別攝持以入明體，不加抑制或改變。即在一切心理現象欲現時，就其本位匯入明體。

近住相

明體自生自住的時間較多，無明系統所屬之法漸次減少，如細流緩注，流於平地。此時但令明體自住力加強相續，對此細流，不以其減細而喜，亦不以其略有而可慮，因爲它們也是明體之故。

後住相

如水波不興，大海平靜，即明體澄清一如，則入專一之境。此中能住亦明體而非我，所住亦明體而非境，故曰「瑜伽」[3]。

以上陳健民上師重訂之專一瑜伽三相，實與《恆河大手印講義》所載諦洛巴祖師三句原頌所提供漸修的方便法門理趣大致相同。這三句原頌是：「行者初得覺受如瀑流，中如恆河暢流而閑緩，後如平水子母光明會[4]。」

此頌第三句所說水波平靜，恰恰說明子母光明會合，明體自生、自住的澄清之境。陳健民上師在《大手印教授抉微》一書提出了專一瑜伽的實修方法，茲引述如下：

---

[1] 掉舉與散亂是佛家禪定過程中最常見之現象。禪定功夫不夠成熟者，不是落入掉舉，就是落入散亂。心不安靜，妄動浮躁，謂之散亂；失念或昏悶（大腦處於停滯狀態或類似冬眠狀態），謂之掉舉。消除散亂與掉舉最快捷最徹底之方法，即安處於明體之中。儒家曰發明良知、彰顯德性，其義同也。但大手印與大圓滿之明體，與儒家之良知心性，佛爲真體，儒爲善體，同中有異。學者體悟日久，自能辨之。

[2] 法身見：法身的字面意思是「以法性爲己」之義。法性即佛性之異名，佛性即般若之異名，般若即心性之異名。「法身見」指透過佛家義理所解悟之心性（並非證悟，祇是義理上的了悟）。法身指形而上之本體，法界指心性展開之宇宙。法身與法界，本義無別，但法身自本體論立言，法界自宇宙論立言，角度稍有不同。儒家關於良知、德性、仁義、鬼神等的所有洞見與體悟，以佛家衡之，皆屬「法身見」；儒家關於天地、八卦、《易》理、太極、氣（器）論等的所有洞見與體悟，以佛家衡之，皆屬「法界觀」。

[3] 瑜伽爲梵語 yoga 一詞之音譯。哲學上瑜伽意爲相應或合一，修行上瑜伽即是禪修之別名，某某瑜伽即可名曰某某禪修。禪修（瑜伽）非佛家所獨有，印度所有宗教流派和哲學流派皆有各自之禪修（瑜伽）體系。在華夏文明裡則不名瑜伽，儒家稱之爲「踐行」或「實踐」，道家稱之爲「修煉」或「修道」。其義皆爲「將聖賢教導落實於身心與生活之中，活出聖賢之教導與心性之內涵」。（引者注）

[4] 子母光明會：修行者所見之明體，謂之「子光明」（基督教「三聖」——聖父、聖子、聖靈之一的「聖靈」）。天地萬有一切器物，凡夫視之爲實有實在，其真相是它們都如電視電影視頻裡的器物那樣，祇是光中所顯，並無實有。祇是視頻裡的器物（含人物）是從常人看得見的有相光（物理學之光）中呈現出來，而乾坤萬有是從心性之無相光中呈現出來。但無論是從視頻有相光中呈現出來的器物，還是從心性無相光中呈現出來的器物，皆爲虛有，而無實在。常人看電影看視頻，若太過投入，會誤認視頻中的人與物皆爲真實，而隨劇情起伏流轉，如同凡夫誤認乾坤萬物（包括自己的身心在內）爲實有，而隨之起伏流轉一樣。「其大無外，其小無內」、呈現乾坤萬有的無相光（心性之異名、良知之異名），在大手印法和大圓滿法傳統裡，則稱之爲「母光明」（基督教「三聖」之一的「聖父」）。大手印或大圓滿的修持過程，即子光明漸漸貞而固之，擴而充之，融入母光明之過程。當子光明徹底融入母光明，名之曰「成佛」。故，成佛之過程，即子母光明融會之過程。儒家謂子母光明會爲「天人合一」，或曰「大而化之」；道家謂此爲「煉神還虛，煉虛合道」。（引者注）

行者在座前須具足「法身見」，是爲「椎擊三要」[1]印的第一要；於是以猝然頓住印坐下，即相當於椎擊第二要；明體自住，除基本條件明相於當前現起外，立即進步到無念條件，由無念相繼進步，到外氣停滅，由此復進步到內氣亦停滅；當其無念與明相同時現起，似乎明體自住，然而如祇有外氣停滅，則（五蘊之一的）行蘊細流仍在神識（凡夫業識之異名）內涓涓浸潤，必內氣亦停滅，則心離能所。從此既無專心獨守明體之能，亦無直照不動明體之境（所），於是則四相具足，而明體自然自住。若在曠野無雲無風時行之，則用三空融合印，明體與外虛空可以融合。若作夜瑜伽，可行曠野陳屍印，則無雲晴空之明相與明體現起，起身時但覺輕安而無昏沉，由此上座時能暫時得明體自住，或延長至整座皆能住，則爲下品專一。由此串習日久，下座後明體亦能自住，則爲中品專一。睡時夢時，明體皆能自住，則爲上品專一。行者上座修持，專一瑜伽下品證量純熟，即可進修離戲瑜伽。證得下品專一時，行者脈、氣、明點有如下特徵：脈專一，則兩手定印不能分別左右手，二足跏趺亦不能分別左右足，身體如龜在盤；氣專一，則內氣停滅，集中於中脈，至少亦可安住於臍輪不動；明點專一，則如一個無邊大圓球，內外瑩澈如水晶，謂之唯一明點。行者當入專一瑜伽初期，心覺山河大地一切外境，皆向內心攝集而匯歸於明體。此種攝集在外氣停滅後即告完成。心無能攝，境非所攝，全由明點自行攝入。無明系統中，一切忘失明體後所散失者，恢復其本來明體狀態。

（二）離戲瑜伽

行者修持專一瑜伽取得下品證量，先證得明體堅住的專一，覺得明體十分凝聚膠著，遂生起對明體的微妙執著，便須進修離戲瑜伽以破之。離戲，意即離開及破除對明體的種種執著。

這些執著都與明體有關，都很細微，例如，對明體之專一起實執，專一則守之，不專一則求之，就是執著；對明體起空執，明空則守之，不明空則求之，也是執著；其它如希求明相更加增長，欲求長保明體，認爲應如何週徧、應有如何光色方爲明體等等考慮，都屬於執著，都叫做「戲論」，均須修持離戲瑜伽以破除之。破除對明體的執著須講究時機。陳健民上師認爲：「破之太早則不可，破之太遲亦不可。太早則明體本身基本之體如平等、週徧、寬坦、無邊等觀念尚未建立；明體本身基本之明如白色、灰色、藍色、如彼虛空、又如光學儀之最快之白色尚未顯現，一閃之光，尚未及見，何能細察此儀平靜時所呈七光耶？……破之太遲，則漸成牢不可破之執著，則其爲體不能靈活起用；其爲明亦不能現起如彩光十色之虹霞，而報、化二身之威儀不能現起矣。」陳上師此段開示，不但指出破除對專一明體執著的時機，而且進一步描繪了明體的形態、光色及變化，故錄之以供讀者參考。

那末，在離戲瑜伽的實修上，如何破除對專一明體的執著呢？陳健民上師提供了兩種實修方法：

「呸」字破明法

行者住專一之明體而覺十分凝聚膠著，被光明籠罩，不能透脫時，則猛呼一聲「呸」字以破之，覺明相更加明，而對此明相之執著已不復住。

虛位離體法

當明體堅固，凝聚甚厚、甚深時，行者感到形成一種無可捨離的精神幻相之體，自成一不可移易之位，可作虛此本位之觀，離開此明體之主宰，等捨任運，略存虛此本位而去之念，即可將在明體上寄生的微細我執，輕易解脫，而寬鬆、輕安、平等、舒適之感較前更增。一經解脫，明體之明益厚而大，其體益活而寬。

（三）一味瑜伽

一味瑜伽，就是以一味明體的力量，滲透於善惡各種法中，使發生妙用。換句話說，一味之一就是明體，而以一明體演繹成多種妙用。行者久修離戲瑜伽，專一之明體已被離戲破除其呆滯的固體及蒼白的死明，而躍躍欲活，與一切事物不分主客內外，並具滲透之力，繼而進修一味瑜伽，便能使明體滲透力滲透到濃厚、

[1] 「椎擊三要」又名「三句擊要」，意爲修持大手印法與大圓滿法最精要的三句教授。大圓滿法印度初祖，與釋迦牟尼無別的嘎饒多傑（意譯爲極喜金剛）尊者（十一世紀左右）涅槃時，騰於空中，身體於大光團中漸漸消融之時，其弟子蔣華西寧（意譯爲文殊友或妙吉祥友）跪於地上悲慟曰：「太陽消失了，誰來驅散這世間的黑暗呀！」於是光團中落下一個如指頭大小的經函，打開視之，僅三句話，即《三句擊要》：⑴一切法爾本解脫；⑵行者融於（安住於）心性（明體）中而得解脫；⑶對前兩句堅定不移（就是對諸佛之信任）。世人稱之爲古本《三句擊要》。藏密寧瑪派（即極喜金剛尊者一脈傳下的大圓滿法脈）著名學者華智大師（1808—1887 年）對古本進行了註疏，成爲新本《三句擊要》，現有多種漢譯本。（引者注）

粗重、聲色、煩惱、恐怖、惡毒等事物中，生起微妙的功用。但若行者在滲透惡毒事物上生起畏懼心，則必退入離戲瑜伽，而無所進步。對此一界限，行者不可不知。

岡波巴祖師《大印講義》對一味瑜伽的實修提出了五項原則，根據此五項原則，從明體活動起修，利用一切煩惱、惡毒等負面機緣和境遇，來修持一味瑜伽。這五項原則是：

⑴「全不起世間之心，行同受傷之鹿，不敢見人」

這是說，以明體爲修持之本體，以明體活動爲根本，這種精神境界，非世俗之人所能行，而是超脫世間的「明行道」，故曰「不起世間之心」。

⑵「隨遇何境，都無畏懼，行如獅子」

這是說，所遇境界有善惡之分，即使遇到惡境惡緣，既然內外身境皆明體一如，就能無所畏怖。明體不怕妙用，妙用才能自明體生起。

⑶「不著一切，行同虛空之風」

⑷「心不依一切，行如虛空」

此二項原則均以虛空爲喻，虛空即爲明體。心不著一切，不依一切，才有明體。

⑸「無立破取捨，行同瘋狂」

這是說，行者已無立破取捨，若以世俗眼光觀之，則行同瘋狂，而實則大智也。

《大印講義》還據以上五項原則，提出了實修方法，這就是持分別、煩惱、鬼神、苦難、病痛、死亡爲道等方法。這些方法的主要點，在於遇到以上各種境界時，或故意生起和增長這些境界後，不破不立，不隨不轉，不生畏怖，明瞭寬緩安住在明體與這些境界契合的空性中。例如，《大印講義》解釋持「煩惱爲道」時說：「有時故意起煩惱，令其增長。生起後，即當了知彼，不破不隨轉，即於彼煩惱心，不加改造，明瞭寬緩而住。」又對「持鬼神爲道」解釋說：「不破不隨，即於恐怖之分別心上，令心不改，明顯寬緩而住。若已制伏其變化，則可觀成較彼鬼神更爲可怖之境相，如前而修。」這裡所說的鬼神，自然指行者修持中所見的幻象而言。陳健民上師認爲，打麻將和看戲時，最好修習一味瑜伽，他說：「蓋麻將之爲物，多變化而多希望，故其挑起得失心、希求心甚易，能在此雀戰場上行一味，亦必有受用也。又各種雜貪，耳之於聲，目之於色等，則以在中國式舊戲院中，最好修習一味。」他還介紹了他的看舊戲修一味瑜伽的方法甚詳。他說：「譬如看戲，聲音舞打，起落一味，當鑼鼓聲在極鬧時，忽然停頓，明體離戲證量，似乎更爲明晰廣大，然與極鬧時，並無二致。其起其落，前後非是兩個明體。起，明體上起；落，明體下落。觀舞打時，一切動作，白刃閃光，險觸人頭，驚駭萬狀；忽爾停止，兵馬退場，不見一物；萬驚甫定，又見兵馬麇集，劍鋒相交。前後忽亂忽定，而明體都無二致。戰，明體上戰；息，明體上息。戰之與息，起落一如。又細聽歌唱，有時前後台眾聲齊喝，響遏行雲；有時獨唱低吟，乃至歸於空寂，再從空寂中忽然引出第二段音調；有時前台人已退盡，而忽然有聲從後台發出，竭盡空有、高下、粗細、長短變化離奇之妙態，然於明體，終無二致。空，明體空；有，明體有；高，明體高；下，明體下；粗，明體粗；細，明體細；長，明體長；短，明體短。一切變化，皆明體之妙用。一切妙用，皆明體所顯現，正反一如，始終無二，如此起滅同時之證量，即一味瑜伽覺受之特色也。」陳上師此段看戲修一味瑜伽法，讀者細品之，舉一反三，可在其它境遇項目行之。

據說，修持一味瑜伽證得下品，座上即有光明神變；證得中品，隨時皆有神通變化；證得上品，則於夢中亦能現起神通功德。

（四）無修瑜伽

無修瑜伽爲大手印四瑜伽的最高法門，雖云「無修」，並非全無可修。前面說過，專一瑜伽立體，而以離戲瑜伽破之；一味瑜伽立用，而以無修瑜伽破之。一味瑜伽既有可破之處，說明無修瑜伽仍有功夫可修。因爲一味瑜伽所修明體中，並非圓滿無缺，並非純淨無垢，並非毫無執著，而是隱隱有如幻的細微的修垢，有俱生的細微我執和無明業劫氣[1]，所以經過相當時間的自然任運純熟，才能免除一切修垢和執著，而且，

[1] 佛家認爲眾生離聖日久，世風墮落，進入「末法時代」。據說現在即是佛家所言的「末法時代」。末法時代又名「五濁惡世」：劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁，五濁相混，構成末法惡世。劫濁：惡世之中，眾生道德極度墮落的時代。見濁：惡世之中，眾生三觀顛倒，沒有正知正見。煩惱濁：惡世之中，眾生追逐五欲六塵，引生貪、嗔、癡、慢、疑等煩惱而惱亂身心。眾生濁：惡世之中，眾生全部隨著各自的習氣滾動，放縱本能。命濁：惡世

明體所起妙用，才能有更多更深的變化。由此可知，無修瑜伽乃「無手行拳」，功夫最細微亦最深沉。

陳健民上師對無修瑜伽的實修方法有精闢的見解。他認爲，首先，經一味瑜伽的修持，一切功能已自具足，因不用新學，故曰無修，但仍應熟中生巧，方能純乎其純。譬如巧婦編織毛衣，以其日久功深，不用目視其針，心注其線，便可任運由手自行編織，而全無錯誤，此乃離於心注目視的功用。其次，明體空智所起一味妙用，總不免牽合雙運之勢，像月老一樣對雙方進行拉攏，以成婚姻。既入無修階段，則如蜜月夫妻，魚水相歡，不可分離而自然結合，不用任何人從中作媒介了。第三，一味明體中存在的微細我執、修垢和業劫氣，非經一番功夫，多番透脫，多番勘破，不能純熟，如風吹肉脯，日積月纍，細風吹過，進一分幹一分，須有若干時間方能純熟。

祇有經過這樣無修之修，才能得證下、中、上三品涅槃之果。據說，臨終時下品一切皆成智光（虹光），惟餘爪髮；中品則全體化爲光明，不餘爪髮；上品則身成虹光[1]，不現死相。

四瑜伽證量

認識及檢別證量，是修持大手印四瑜伽的重要課題之一。證量就是修持那種法所要求達到的一定程度或水平。行者應該知道自己在修持某一瑜伽時達到何等程度，是否符合標準，才能知所改進和趨入更高一級的瑜伽。

據貢噶上師傳授的岡波巴祖師著《大手印導引顯明本體四瑜伽》一書所載，四瑜伽證量各分下、中、上三品，共計十二品，茲分述如下：

專一瑜伽證量

下品：能住覺受明空三摩地（入定），初難定，後漸漸能定，後得（下座後行住坐臥）有明體之執著，夢與平常無大差別。中品：自然入定，妄念較少，但在朗然無際中有執著，夢少，夢中定境覺受有時現，有時不現。上品：晝夜入定，後得（下座後行住坐臥）均匯歸於定，常住明體，但於後得定中仍有執著，夢中多入定，有漏功德[2]略生。

離戲瑜伽證量

下品：通達心（般若）的體性，已離生滅戲論，但有空執，後得則有親疏、友敵之執著，夢中多顛倒。中品：雖離執空，斷分別根，對無分別亦斷增減，但對顯境尚有希求、畏懼之感，後得及夢，有時迷失，有時不迷失。上品：斷除輪涅（輪迴與涅槃）之根，明空顯現，精進相續，不勤則不續，離希求、畏懼之心，後得有時起慢心，夢中有時迷。

一味瑜伽證量

下品：內外一切通達，法爾（自然）明體一味，但仍有決信一味之執，後得外境強，微爲所動，夢中有細微執著。中品：無能所對待，無內外分別，心境不二，正智現前，後得迷執較少，夢中迷失不少。上品：所顯一切離開執著，晝夜一味，一多互證，無念所顯之門微有未明，夢不迷失，有時許久無夢。

無修瑜伽證量

下品：明空清淨，無須著力強定，所顯一切，無非明體大手印，但有時尚微有如幻如化之執著，夢中亦微現實執。中品：如幻如化之執已盡，晝夜恆住於無修上，但仍有微細相續識[3]未斷盡。上品：微細相續識

之中，眾生不信因果與輪迴，不信三世之業報，全部奉持庸俗唯物主義觀念，相信人死如燈滅，需於生前及時行樂，故而縱情聲色，由是不能正確善用此珍貴人身，以修行進學，成就佛果。於身心之內，氣（能量）之流動路線，謂之「脈」，氣給所有器官提供能量和動力。但凡夫身心內部之氣，是受到五濁污染的氣，名曰「業劫氣」，簡稱「業氣」。業氣通過大手印法或大圓滿法等法門的正確修持而獲得淨化與轉化之後，則名曰「智慧氣」，成爲般若智慧之本身。（引者注）

[1] 虹光，全名爲「無死金剛虹光身成就」，簡稱「虹身」或「虹光」，是修行大手印法或大圓滿法，通過明體將凡夫之身心高度或徹底淨化後，獲得四大皆空和五蘊皆空之成就。主要表現爲：生時身體可於太陽或燈光下無影子，無質礙，入水不溺，入火不焚等；死時身體於一週內漸漸化爲肉眼可見的光圈、光環、光帶等而消失，此名曰「虹化」（化爲彩虹而去）。最圓滿者涅槃之時，身體瞬間憑空消失，此名曰「大遷轉身成就」。數千年來印度和中國西藏等地區，因修持大手印或大圓滿而獲成就者，於生前或涅槃時示現虹身現象，俯拾皆是，在當代也非常之多。有興趣者，可於網絡上查找相關訊息。（引者注）

[2] 有漏功德與無漏功德是佛家的一對重要概念。初修者通過六度所獲之有限福報與成就，謂之「有漏功德」，比如池塘之水等有限之物，用盡則無；大成就者與心性打成一片、化爲一體，因心性無有窮盡故，謂之「無漏功德」，比如海洋之水，取之不盡，用之不竭。（引者注）

[3] 此處之「微細相續識」實指「所知障」。眾生有二障而不能成佛：一者爲煩惱障，二者爲所知障。煩惱障指一切生物性（獸性）之本能與情緒（特別是負面情緒）和自我、五毒等，此障在八地菩薩之前就會漸漸淨化與超越掉。八地菩薩至十地菩薩所需消除與超越者唯有所知障。所知障指一切後天的經驗知識與（文史哲與人生等）理念體系，包括對佛家自身的知識系統和流派的偏見等，這些知見、理念和意識形態，十分深細微妙，祇有修證到八地

皆轉成般若智慧，子母光明會合，成就法身光明及無死虹身。

以上四瑜伽證量十二品，自下而上淺深區分，乃從大體而言，細微處並非絲毫無誤，特別每與實修經驗相對照，往往有矛盾和不符或難以肯定之處。這主要因爲四瑜伽之間的關係較爲複雜，既有直逕自下而上如梯子一樣的內在關係，又有每一瑜伽中含有其它三瑜伽某些內容的外在連環關係，所以不免錯綜複雜，在證量上實在難以完全弄得清清楚楚。（《藏密大手印探奧》第 35—49 頁，邱陵編著，北京工業大學出版社，1995 年）

爲何儒家再三要求學者反覆學習四書五經，將其作爲早晚日常功課，務必達到理明法透爲止？「理明法透」是佛道二家常用語，於儒家則喜用「義理精熟」或「學問精純」之語。理明者，即佛家所謂之「明體」也；義精者，亦爲佛家所謂之「明體」也。大手印和大圓滿所謂的「安處於明體之中」，以吾儒言之，即顯明良知、踐行仁義之謂也。大手印之四瑜伽次第者，與《大學》「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」之止、定、靜、安、慮、得之修證與成長次第，同理同趣者也，與《孟子》「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」之善、信、美、大、聖、神之修證與成長次第，亦爲同理同趣者也。

將金剛乘之大手印法門與大圓滿法門之學理（見地）與禪修（證量）體系，參照於四書五經，則四書與五經完全爲大手印與大圓滿體系之儒家式存在。換言之，以四書與五經爲代表的儒家義理與實踐體系，與佛家最高大法——大手印法、大圓滿法完全在同一層次，皆是至善之教授，皆是至極圓滿之教授，祇是各自使用著迥異於他家之表述（術語與概念）系統而已。

大手印之明體自內在呈現，將身心安住（浸婬）其中，經四瑜伽之成長壯大，擴展至內含身心、外含乾坤之子母光明會而成佛。大圓滿與大手印的最大差異在於，大圓滿在不捨大手印之內明體之基礎上，還借助外明體來加快成就。

修持密法的最高目標和最高境界是入於正定和得見自性。專注、觀想、誦咒等一切有爲法不過是達到這種目標和境界的手段。祇有通過入定和見性，俗稱「明心見性」，才能「天人合一」，修持才會得到成就，其它途徑是沒有的。在此修持過程中，去除妄念和煩惱，不執著，不墮於昏沉和掉舉（散亂），得到上師的加持是關鍵。我在《藏密修法精粹》第一篇大手印詮釋中，對入正定和見自性的境界，有較詳細的描繪和詮釋。見性的境界是難以言詮的，所謂「心行處滅」「言語道斷」，靠修持者實修的體會去證驗。雖然如此，大手印教法也做了許多形象化的描繪。例如，把見性的境界譬喻爲虛空或無雲晴空，即像炳炳長空一樣，無可方物，無邊無際，沒有云霧，沒有任何雜染，晴朗明淨；也可譬喻爲光明，朗朗輝輝，照破一切黑暗，大千炳耀；又譬喻爲一切化爲一元，前後及十方，唯見一大實相，如此等等。本書大圓滿教法，也把見性描繪爲無念、無邊中、無方所、無表裡、無分別、無形色、無是非的境界。在這種境界中，我身則得到任運安定、惺惺寂寂、靈靈明明、洞然了達、赤裸了徹、快樂光明、如如不動等覺受。《普成經》說：「過去諸如來，皆爲得見此自性而成佛，別無法可修，亦別無所得；現在及未來諸如來，亦爲得見此自性而成佛，別無法可修，亦別無所得。」可見得見自性，是成佛的唯一途徑。

得見自性並非易事，無法短時間內可以成就。有的人快些，有的人慢些；有的人要經歷一年、數年、數十年，甚至一輩子；有的人一輩子可能一次入定見性的境界也沒有經歷過。……密勒日巴大師初從其師尊馬爾巴處聞法得聆口訣，在崖洞中閉關習定，精進修行，經十一個月而座墊不冷，漸次明覺增長，才初步得見赤裸裸、明朗朗之境界，然而也祇是定相的覺受而已，並非勝觀（殊勝的慧觀），祇有證得「初地」（即菩薩十地中的初地，又名「歡喜地」，已能通達真如自性，瞭解佛境）以後，才能真實地見到勝觀，依於勝觀入道。

……

大圓滿心髓超勝於一切密法。貢噶上師說：「誰得此法，皆起滿足之心，如得摩尼寶」。他讚揚此法爲「諸上師傳承之精要，諸智慧空行母之心血，亦爲九乘中之心要，內外密之甚深義理」。大圓滿心髓之所以超勝卓越，大半是因爲脫噶修光的現見功能。沒有一種密法能像脫噶修光、觀看明點那樣殊勝，讓修持者現

菩薩（相當於大手印四瑜伽之一味瑜伽後期至無修瑜伽初期）以上，所知障才會呈現出來形成強大之障礙。於此之前，行者最大之障礙是煩惱障，它粗重強大。所知障則處於深潛狀態，不易覺知。行者於十地菩薩時，斷除最後一分微細之所知障而成佛。大手印瑜伽修行者成長至無修瑜伽之中品時，「仍有微細相續識未斷盡」，其「微細相續識」指的即是「最後一分所知障」，也可曰「最後一分無明」。（引者注）

見佛陀、佛土、壇城、本尊、五智之光、光明的自身以至本來面目，最後一切外境盡收攝己內（主體世界之內），內外一體，心境如一，身化虹光，得大圓滿成就。根造上師說，修習大圓滿心髓，方能窺見本體世界的奧秘。修持有成者面如童子而長壽；死時骨肉於一週內皆化成虹光，唯留存指（趾）甲和頭髮；又有臨命終時，身體縮小至一尺以內，且漸漸堅硬如鐵。這便是修習大圓滿心髓的成果。

大圓滿心髓脫噶之境是六種光明（肉團心光、白柔脈光、遠通水光、界清淨光、明點空光、本覺智光）和四種顯現（現見明體顯現、覺受增長顯現、明體達量顯現、法性窮盡顯現），這是「法界透入色身，色身透入法界」，兩者互相交融的表現。在這裡要提醒讀者的是，隨著修煉功深，便能看到虛空中的明點或金剛鏈，化成滿天的佛像和佛土，必須認識到這些都是幻象，並非實體，切不要當成是真的佛菩薩。這些幻象都是發自人體的人體光（無相光）和宇宙光（有相光）交融而成，是人體特定的潛能經過修煉而誘發的一種表現。大圓滿心髓教法對此說得十分清楚，外境不過是唯心所現，亦是自身氣脈之所現，這些幻象不過是作爲衡量四種顯現不同層次的尺度、證驗和徵兆而已。要達到這種境界並非高不可攀，取決於修徹卻定境的成就、勇猛精進的精神及行者的根基。根桑上師在談到修持脫噶四步境界時說：「少數一二利根，見第一步境界，隨即行持，不經二三步，即入於法性者亦有」。可見修脫噶四種顯現，亦可越級而達第四步境界。

……

最後，袁鴻壽老前輩曾在雜誌上發表《藏密厄言》一文，認爲大陸藏密研究現狀著實令人憂慮，人法兩乏，一切都得從零開始，不出十年，將成絕學。他主張當前研究重點應放在寧瑪派主要教法之大圓滿上。……他認爲，海外雖比我們先走了一步，但我們優勢較多，祇要急起直追，就可跑到世界藏密研究的前列。袁鴻壽老先生的意見，我完全讚同，也深有同感。本書在一定程度上提供了大圓滿的主要教法，特別是大圓滿心髓（即徹卻與脫噶）方面的教法，但要進一步研究和推廣，還有許多工作要做。我認爲，學者祇要得到本書和《藏密大圓滿心髓探奧》，過去在漢地流傳的大圓滿法，亦可大備矣！

以上所記，乃我在密海尋珍中有感而發，以代本書之序。我熱切地希望，西藏密宗這一摩尼寶，作爲我國傳統優秀文化的寶貴遺產，在我神州大地得到宏揚而重現光華！（《藏密大圓滿選集》第 22—28 頁，邱陵編譔，北京工業大學出版社，1993 年）

大圓滿心髓，又名大圓滿心中心，爲西藏密宗寧瑪派（俗稱紅教）所特有的密法，也是密法中最殊勝、最高深的一種。寧瑪派認爲，佛法共分九乘：外三乘爲聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘；內三乘爲事部、行部、瑜伽部；密三乘爲馬哈瑜伽乘、阿努瑜伽乘、阿底瑜伽乘。內、外、密三部中，密部最勝；密部三乘中，阿底瑜伽最勝。馬哈瑜伽主要是修生起次第，屬於父續；阿努瑜伽主要修圓滿次第，屬於母續；阿底瑜伽，即大圓滿，屬於無上續[1]，是最殊勝、最方便的法門。阿底瑜伽（大圓滿）又分爲三部：心部（有）、界部（空）、要門部（中道）。心部的主要內容是一切法（一切事物）均由心造；界部的主要內容是一切法從本以來體性就是虛空；要門部的主要內容是一切法皆是明體的顯現，不著兩邊。這三部中，又以要門部最爲殊勝。

……

大圓滿心髓何以是九乘佛法之巔？貢噶上師列出了十種殊勝功德，即十大優點：

⑴修持其它法，不能現見佛土；本法則能現見佛土景象。

⑵修持其它法，接受灌頂須意緣本尊[2]；本法則現見本尊灌頂。

⑶修持其它法希求見性；本法則能現量見性。

⑷修持其它法意緣本尊；本法則現見佛陀。

⑸修持其它法，觀想自身成壇城[3]，本法則現見自身壇城。

⑹修持其它法雖說五智，但不認識；本法現見五智。

⑺修持其它法雖說中有（中陰），唯依口說，不能指示；本法中有則於現在現量決定。

---

[1] 「續」是藏密（金剛乘佛法）對「經典」二字的特有稱謂。顯宗稱《XX 經》，密宗則稱《XX 續》。父續、母續之「父」意爲「方便」，「母」意爲（般若）智慧，「父續」即方便類經典及其修行法門，「母續」即般若類經典及其修行法門。「無上續」特指大手印法和大圓滿法最極無上，遠高於方便類經典和般若類經典及其修行法門。（引者注）

[2] 本尊是藏密對觀想出來或覩見的佛菩薩之尊稱。（引者注）

[3] 壇城：佛國之異名。藏密認爲每個人的身心即是與生俱來的最完美的佛國，祇是凡夫身心未淨而不顯現，通過修行身心清淨後即呈現出完美之壇城。故稱此身爲「身壇城」，此心爲「意壇城」。（引者注）

⑻修持其它法須經年纍月，本法祇需七日便認識本來面目。

⑼修持其它法顯現諸境，白日不可修；本法不論晝夜，現見光明剎土。

⑽修持其它法只見血肉的自身；本法現見自身爲光明之體。

台灣著名藏密大圓滿研究專家郭元興[1]著《大圓滿的意義和內容》一文中指出，大圓滿心髓有卓越之超脫力，行者祇要精勤修煉，不管根基利鈍，都可成就。而且本法使光明的日月從身內起現，祇要具足精進，不管年齡老幼，都能解脫。

從上述可知，大圓滿心髓的最殊勝之處，在於現見，它能夠顯發出種種光明，使行者看到和得到親證一切。這些光明發自行者自身的肉團心，而與宇宙太空之光相應相融，形成種種光圖光像，包括各種明點、金剛鏈、佛像（半身、全身、雙身）、壇城和剎土等等。（《藏密大圓滿選集》第 29—32 頁，邱陵編譔，北京工業大學出版社，1993 年）

大圓滿心髓正行（正修法）分爲徹卻（立斷）和脫噶（頓超）二法，均爲上等根器行者所修之法。薩迦派（俗稱花教）根桑澤程上師傳授的《大圓勝慧本覺心要修證次第》中說：「上根利智無修無證，如如而住，自見自性，自然而成者，名徹卻；上根利智具大精進，得見自心之後，勤修猛進，隨修隨現自性三身、空五蘊而成光明之身者，名脫噶。」貢噶上師說：「徹卻即修無修、無整、無散亂、明朗朗、赤裸裸之大手印禪修。脫噶即如何認識由本性虛空法界上顯現之智慧光明修持之法。」因知修此二法，均以見性而得成就。勇猛精進者，修脫噶極好；稍微怠惰懶散者，修徹卻爲宜。（《藏密大圓滿選集》第 43—44 頁，邱陵編譔，北京工業大學出版社，1993 年）

（因徹卻法即大手印法，前已介紹，此處從略）以下脫噶修持明體分四段次第顯現的觀修法，爲 1937 年貢噶上師在昆明所傳授，內容具體，景象如繪，十分珍貴。這四段進修次第是：⑴明體顯現；⑵覺受增長；⑶明體達量；⑷法性窮盡。

⑴明體顯現（又名本覺初現相）

行者按以上所述五門要儀修持，自己本來清淨光明即本覺智光，從肉團心光，經白柔脈光（作爲道路），達遠通水光（作爲門戶），三光連繫而映射顯現於（眼前的）虛空。當其顯現時，最初以無雲晴空的清淨光明現出，即是界清淨光。以後逐漸具足五種光彩，如五色彩緞，每個條紋又以如孔雀毛和孔雀翎美麗閃爍的虹光顯現，亦是界清淨光的顯現。跟著又現出如石投水所起波圈，大小不一，成兩個三個等集團，具足五色，而以紅色爲主，是爲明點空光顯現。以後，明點空光逐漸堅固擴大，顯現如珍珠鬘練，又如馬尾串珠的彎曲珠練，每一彎曲處現出兩粒珠，急劇抖動，此名曰金剛鏈。最明亮的金剛鏈在明點空光中逐漸安定堅固。明點空光更明顯地出現，是自己明體（通過眼睛）的流露，此時自己心體感覺明亮、澄清、安定，如玻璃罩中燈光明朗不動，樂、明、無念的覺受增長，是名本覺智光。就其功德而言，境界已達初地（菩薩），智慧大開，一切經典意義自然通達，煩惱不能損害，得到初步解脫。

起初，界清淨光未現出五色光，若姿勢不調整，不一定現出五色，這時可進行調整。如白光多，向右看；綠光多，向左看；紅光多，向下看；藍光多，向前中央看；黃光多，向上看。經過調整，五色虹光便明朗顯現（於眼前陽光下或晴空下數尺至數十尺範圍內的虛空中），然後明點及金剛鏈即得顯現。雖不於日光中，但於定中，亦能顯現。以上在脫噶修持中爲第一現象，名爲現見明體顯現[2]。

⑵覺受增長（又名本覺增長相）

金剛鏈最初閃動甚快。界清淨光中的虹光，形狀複雜，顯現各各不同，如橫流、直流、三角形、寶塔形、網形、蓮花形、半月形、金剛杵形、圓形、方形等，變化無窮。因此，便須調整。方形多，向右看；圓形多，

[1] 郭元興（1920—1989 年），江蘇睢寧人。自幼學佛，通曉內外典籍、梵文和英文。解放前做過重慶考試院院長辦公室書記等工作。1949 年後在上海從事佛學研究；1956 年參與譔寫《中國佛教百科全書》和斯里蘭卡英文版《佛教百科全書》（中國佛教）的部分內容。1960 年在南京金陵刻經處工作，後調到中國佛教協會研究部。1986 年成爲中國佛學院研究生導師。後又受聘爲中國佛教文化研究所研究員。主要著述有《達摩二入四行與道家言》《佛教與長壽》《高僧法顯行跡雜考》等。（引者注）

[2] 任何人初於陽光下，凝視眼前數尺之外，絕大多數人瞬間即可看到陽光裡有無數如芥籽大小的明亮光點，難以勝數，如螢火蟲般飛舞，這就是內部之明體通過眼睛投射於外界而凝聚成的「明點」。展開曰明體，凝聚即明點。故明體與明點，實爲一物。又很快能看到三五個或更多之明點聚在一起，形成一串，此串名曰「金剛鏈」。數日後，就能看到很多金剛鏈並組合成很多形狀，有蓮花型、格子型、矛頭型、瀑布型等等，且形狀逐步由平面型向立體型過渡，此名之曰「壇城」。無論看到什麼，皆非空中之物，實爲內在明體內涵之物，通過眼睛呈現於外而已。（引者注）

向左看；半月形多，向上看；三角形多，向下看；橫直、豎直多，向前居中看。調整後，明點顯現漸增。起初，金剛鏈移動快如流星，漸緩如飛鳥之速，再緩如山羊之奔馳，最後緩如蜂採花蕊之盤旋，這些皆是自己覺受（禪定功夫）之進步。

明點空光三個五個的集團，漸漸增大如盾；再於五個集團中，（於行者眼前數尺外如盾大小之明點中顯現出）先睹佛髻，次面目，再次至半身像時，即是自己具足智慧五方佛的體性（內在五智以五方之五佛之形像呈現出來）。依蓮華生大士的指示，此時即是覺受增長究竟。依白瑪拉密札大師的指示，外境顯現，一切均是五色光體，而明點空光顯出五個集團，即是覺受增長究竟。此境界現前時，便證得佛身（行者得化身佛成就）。如氣脈明點修好者，此時可現微小神通。以後不必依靠日月光明（達此階段之行者不必在陽光中看眼前明點，於暗室等任意處，皆可輕易看到如盾大小之明體，並於明體中呈現本尊和淨土等），隨時隨地可以顯現境界。此名覺受增長究竟。

⑶明體達量（又名本覺成熟相）

此後，明點增大（如盾），現出佛陀全身像，漸次乃至盡法界諸佛剎土均顯現出來，不淨之土（六道眾生所處之娑婆世界）不存。凡所顯現，皆佛之莊嚴（淨土）。自己五蘊之身變爲光明虹體。此時便有許多神通。此名明體達量境界。再細加分析，此明體達量可分身心二種達量：

①身明體達量。一如上述，所現一切均是五方佛之剎土。看見五方佛之心光如日光一般，射入行者心間白色（藏文）「阿」字上，以此獲得大光明灌頂。復從十方諸佛之眉間放出白毫光，集中照耀於行者頭頂，如盤大之光圈，堆積五至九層（於行者頭頂周圍，名曰聖光），爲成佛肉髻的根本。自己內心光明（無相光，又名般若智慧），由行者身體各各毛孔放出，每一毛孔均呈現出佛之清淨剎土。文武壇城亦在上界空際中顯現出來。

②心明體達量。八識清淨，轉成五類智慧（轉識成智）。除極微細之最後一分所知障外，煩惱、所知二障清淨，此爲十地菩薩境界。

⑷法性窮盡（又名本覺圓滿相）

本覺（明體）於前三個階段顯現已盡，此時，十方剎土光明（無相光，非指有相光），一起收攝在內心（此時心即是性，性即是心。心性是一非二），如農曆卅日之月亮，外雖無所見，而光體內明。至此能顯所顯，無二無別，內外一體，心境如一，身化虹光，證得佛身大圓滿現前成就，即身成佛。（《藏密大圓滿選集》第 60—64 頁，邱陵編譔，北京工業大學出版社，1993 年）

大手印法系與大圓滿法系博大精深，經論如恆河沙數，不可致詰。本書旨在疏釋《中庸》，限於篇幅，此處衹能摘引幾個精要段落，以佐明儒家義理。若欲詳細瞭解大手印法系與大圓滿法系，敬請查閱我的另一部著作《光明大圓滿——阿底瑜伽之見修行果》。

大手印法和大圓滿法皆清清楚楚言之，與物理學所言之有相光（即凡夫肉眼之可見光）相對的無相光（明體），在儒家曰心性、良知、德性、天命、道心、理性等。心性永遠衹有一個，衹是不同學派之稱謂各異。既然行者通過修持佛家大手印與大圓滿可以（通過行者之心眼和肉眼皆可）清晰看見，並從內明體或外明體裡看見（呈現出）諸佛菩薩與他們的佛國（壇城、淨土），至法性盡地之時，內在身心、外在佛菩薩雙雙消化不見，只留下無內外（超越內外）、無能所（超越主客世界）、全是真善美沒有假惡醜的極樂世界，又名真如法界（儒家曰大同世界，道家曰三清聖境），故究竟而言，儒佛道皆重心性不重格位（人格神或神格神）。雖然佛道二教初始有各樣神靈，但修學達至很高層次之時，無不化除格位，升進形而上之境界，入無形無相之域，入先天本體之域，唯有心性，再無其它。吾儒則謂：何必先立神格，而後破之？太過麻煩，自找痛苦。不如起步即「子不語怪、力、亂、神」，何其快哉！

鬼神爲子，心性爲母。爲何求子而忘母？不如得母而棄子，豈不爽快？所有鬼神皆心性所生所育、所顯所化，最終所有鬼神無不外化其形，內消自我，融歸乾元性海（真如法界、三清聖境），而完成心性之離其自己至在其自己之超級輪迴。

需特別強調的是：大手印之明體逐步強化之過程，即是心性自明體中越來越清晰而真切地呈現之過程，也即心性向心靈之眼呈現之過程。因爲心性即真理，心性即良知（道德），心性即大美，心靈之眼看到心性即是看到真理，看到道德，看到大美。換言之，真理是可以清晰而真切地被看見的，道德是可以清晰而真切地被看見的，大美是可以清晰而真切地被看見的！特別是到了大圓滿之「脫噶」法門，更是把內在之明體透

過眼睛投放到面前的虛空之中，初僅有若干「明點」，後明點漸漸放大而爲明體，進一步則自明體中呈現出心性之所有內涵與屬性，也即呈現真理、道德和大美。這是向肉眼呈現的！也即是說，經過淨化與禪修後的肉眼是能直接而清晰地看見真理，看見道德，看見大美，即真善美皆能清晰而真切地通過肉眼持續地被看見。

從經驗知識發展出來的自然科學和社會科學，任一門學科皆有很有效地證真與證偽之檢測方法，以此來保障該門學科的真實性與可靠性。儒佛道及建基於其上的生命科學體系，同樣具備有效地證真和證偽之檢測方法——大手印與大圓滿的呈現（真切地看見）。如此，儒佛道所言之義理皆有了驗證真偽之客觀標準，任何分歧質詢於此「呈現」中即可真偽立判，無需各持己見、爭論不休。

「體物而不可遺」

在佛家看來，沒有乾坤萬有（包括六道眾生），衹有一真法界，或曰真如法界。失真則假，假者即種種顛倒妄想和夢幻泡影，種種無明、自我與五毒等等，這些全是失真之後果。得佛陀教導，如法而行，捨假入真，得真如實相而成佛。故於佛家看來，衹有真與失真。在道家看來，沒有乾坤萬有（包括六道眾生），天地唯一大美耳，衹有道與非道。得道者，真人也；失道者，偽人也。得道者，入三清之境，享天地之大美；失道者，爲天道之囚犯，受百般之枷鎖，不得自在。在儒家看來，沒有乾坤萬有（包括六道眾生），天地一善惡也，善惡一天地也。得善者，得乾坤；失善者，失乾坤。道德覺醒（喚醒良知）不僅是個人內在的覺醒，更是天地宇宙[1]之覺醒；道德失落（良知隱沒）不僅是個人的失落，更是天地宇宙之失落。

儒佛道異口同聲曰無天地，無乾坤，無宇宙。佛曰衹有真假，道曰衹有美丑，儒曰衹有善惡。當明體由內及外，由弱至強，由小增大，達到「其大無外，其小無內」之至極境界時，客體世界之五大（地水火風空），主體世界之五蘊（色受想行識），全部消化於無相光明之中而爲光明呈現之虛在，如同視頻裡播放的一切那樣，衹是影像式的存在而無實有。故佛家曰：天地皆空，唯有真如法界。故道家曰：天地皆空，唯有大美逍遙。故儒家曰：天地皆空，唯有至善良知。

「精氣爲物，遊魂爲變，是故知鬼神之情狀。與天地相似，故不違。知周乎萬物，而道濟天下，故不過。旁行而不流，樂天知命，故不憂。安土敦乎仁，故能愛。範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神無方而易無體。」（《周易・系辭上傳》）「精氣爲物」者，明體之異名也；「遊魂爲變」者，明體所呈現之心性內涵與屬性也。知「精氣」，知「遊魂」，「是故知鬼神之情狀」。自「與天地相似」至「故神無方而易無體」一段，皆爲開示心性（《周易》曰「易體」，簡稱「易」）之內涵、屬性與功用。整段精簡則爲《中庸》此處之一句：「體物而不可遺」。此句之「物」曰一切存在，含客體世界之萬有，亦含主體世界之一切。「體物」有一切存在皆在體內之義。此處之「體」與佛家的「法身」之「身」，十分神似。但儒家之「體」比較佛家之「身」，言語更妙。因爲「體」字除了有身體、體內、無我之我、皆是自己等含義外，還有自明、內明、洞察、本覺、覺知、生命等含義，即兼有名詞和動詞之雙重含義。

「使天下之人，齊明盛服，以承祭祀。洋洋乎，如在其上，如在其左右。」

「祭如在，祭神如神在。子曰：『吾不與祭，如不祭。』」（《論語・八佾》）心靜爲性，性動爲心。當性處於自主、自覺、自省、自律和自明狀態時，性即以心（道心）之形式存在，以生命和般若（明體）之形式存在。佛家的法身、報身與化身之三身，皆爲心在，皆是相對個體化之生命狀態。所有聖賢無我之我之生命皆爲相對個體化之生命存在，故皆爲心在。心是性的主體化存在，即生命化存在；性是心的客體化存在，即義理化存在。當性以心的形式存在和活動時，全性即心；當心以性的形式存在和貞定時，全心即性。

儒佛道以及所有大型思想学术流派，无不建立起各自的圣贤传承之传统，儒家曰“道统”，自尧、舜“十六字心法”开始，一路下来到文、武、周公，再到孔子、曾子、子思、孟子，到北宋五子，再到明代阳明“心

[1] 屍子曰：「天地四方曰宇，往古來今曰宙。」屍子（生卒年不詳），先秦雜家代表人物。《漢書・藝文誌》雜家有「《屍子》二十篇」，班固自註：屍子「名佼，魯人，秦相商君師之。鞅死，佼逃入蜀」。劉向《荀子書錄》說屍子著書「非先王之法，不循孔氏之術」，似曾有法家傾向。《隋書・經籍誌》雜家記載：「《屍子》二十卷，目一卷。梁十九卷。秦相衛鞅上客屍佼撰。其九篇亡，魏黃初中續。」可見原書在三國時已亡佚一半，所以黃初年間（220—226 年）才續補了九篇。《後漢書・宦者呂強傳》李賢注說：「（佼）作書二十篇，十九篇陳道德仁義之紀，一篇言九州險阻、水泉所起也。」這裡說十九篇陳道德仁義，顯然與劉向《別錄》所說的商鞅師屍佼的思想不合。隋唐以來流傳的《屍子》，雖非漢以前《屍子》之舊，卻反映了魏黃初年間的人續補的內容。這個本子到宋代又已亡佚，宋末王應麟所見《屍子》只存一卷。唯《群書治要》中尚殘存十三篇佚文。清代輯《屍子》的有許多家。《心齋十種》本爲惠棟輯，任兆麟補輯。《平津館叢書》本乃章宗源輯，孫星衍補輯。《湖海樓叢書》本爲汪繼培輯。《屍子》佚文的思想兼宗儒、墨、名、法、陰陽，的確算是雜家。但書中保存先秦《屍子》的多少內容，難於辨析。〔參見中國大百科全書總編輯委員會編纂：《中國大百科全書（第一版）・中國歷史》，北京：中國大百科全書出版社，1993 年。〕

学”，如是千古一脉，心心相印，生命相通。顺着阳明的“夫圣人之学，心学也”一语，亦可曰“夫道统者，心脉之谓也”。佛道两家称圣圣相承、心心相印为“法脉”，因法脉故，佛道两家与儒家一样，特重师承，强调尊师重道。佛家藏密（金刚乘）则将师承法脉发挥到极致，名曰“上师相应法”，其核心主旨即修学者终生将历代主要师尊（全部是伟大的圣贤）通过观想，全部融化入自己的直接上师（又名亲教师）之生命中，复将亲教师以无死金刚虹光身之大成就者之状（实则即现世之佛陀），恒常安坐于自己头顶之光态莲花之上或安坐于自己胸内光态莲花之上，身躯大小随意，可小至米粒，亦可大至无穷。修行者与头顶上或胸中或面前或（无具体方位）纯精神中之师尊，需建立尽可能深度的情感互动、生命互动、学术互动、修行互动（祈请师尊将其所有成就转化为行者之成就）之关系，此名之曰“上师相应法”。藏密（金刚乘）再三强调，上师相应法必须终生修持，特别是在生死现前之际或人生重大转折之际，更要加强修持“上师相应法”。

佛家的「上師相應法」是將儒家和道家的尊師重道之傳統，十六字心法之傳承，道統（心脈）之接續，更加地形象化和具體化，更加地可操作化和系統化，這是佛家在此方面大大高明於儒家道家等流派之處。最佳之「上師相應法」是大手印法和大圓滿法：經過一段時間之修行後，在明體中呈現出佛陀與菩薩，呈現出歷代聖賢，他們（或個人或群體）發光照耀行者，所發光明中包含著此尊者所有的證量與功德，包含著心性所有的內涵與屬性，令行者迅速達到與此尊者同等之成就。

「上師相應法」的核心法旨分爲四大次第，即外、內、密、秘密之四層。外層之上師相應法是修行者以虔誠之心與具肉身之師尊之間全面互動，並時刻觀想此肉身之師尊以虹光之身（光明之身）盤坐於自己頭頂之上或頭頂上方或前上方或左右等，時刻與己相通互融，加持於己。內層之上師相應法是將往昔之聖賢（特別是自己所傳承流派的往昔之聖賢）凝聚爲一人盤坐於頭頂之上或頭頂上方或左右等，賜予加持，生命相融。密層之上師相應法是於明體中顯現出來（內呈現或外呈現）之諸佛與菩薩（修持大手印法與大圓滿法者，於明體中呈現的是佛家之聖賢；踐行良知者，於明體中呈現的則是儒家之聖賢。蓋因傳承之道統或曰法脈之不同耳。如同時於儒佛道皆生親切心、皆有深度之相應者，則各家聖賢皆可呈現出來），漸如真人一般與自己互動，賜予加持。秘密之上師相應法是明體本身就是終極上師，或曰心性（生命、般若、道、仁、良知）本身即是終極上師，名之曰「自性上師」。皈依終極上師，就是皈依自性上師。具體到儒家，皈依終極上師，就是皈依良知，皈依仁義。與良知相應，就是「率性之謂道」，就是「惟道是從」，就是「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」和「朝聞道，夕死可矣」之本義，就是孟子所言的「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也」之本義。

由「上師相應法」之四層次第，可知其總體趨向爲：由有形趨向於無形，由形而下趨向於形而上，由當世趨向於往世，由現象世界趨向於本體世界，由二元趨向於一元，由有爲趨向於無爲，由有我趨向於無我……

「使天下之人」：讓所有百姓皆明白鬼神之功德即聖賢之功德，聖賢之功德即生命（心性）之功德，並對生命（心性）生起最大程度之敬畏心。

「齊明盛服，以承祭祀」。孔穎達疏曰：「言鬼神能生養萬物，故天下之人齊戒明潔，盛飾衣服以承祭祀。」（後文中對「齊明」「盛服」有更詳細的詮釋）「孔子曰：『君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎（xiá）大人，侮聖人之言。』」（《論語・季氏》）此句中的「齊明盛服」意在表明尊重往聖，尊重大人，尊重天命，在與他們（鬼神）進行心心相印、生命交通時，必須放低身段，擁有足夠的誠敬之心，「以承祭祀」。

祭祀分爲外祭祀與內祭祀兩類。外祭祀由祭祀場所、各種祭品、祭辭（讚頌祭祀对象的詩詞）、祭禮等構成；內祭祀即指佛家的「上師相應法」之修行法門或曰心傳法門。從「子曰：『禮雲禮雲，玉帛雲乎哉？樂雲樂雲，鐘鼓雲乎哉？』」可知，夫子在適當地保留外在祭祀形式的前提下，更加註重內在祭祀，更加註重與鬼神（實爲過往之聖賢大德們）之間的心心相印與生命交通，以實現彼此之間的互動與融合，以實現快速喚醒道德與建立聖賢人格之目的。佛家謂之「加持」。簡而言之，所謂「加持」，即一個偉大的生命（或在世或已去世）對修學者的正向影響與作用，正向喚醒與淨化之過程。加持需在雙方共同努力下才能完成：加持者需如太陽一般徹底敞開自己，接受加持者需最大程度地放低身段並懷有誠敬之心。如此感應道交，如此心心相印，方可實現加持。

「洋洋乎，如在其上，如在其左右。」“洋洋”：浩浩荡荡、丰富充盈之状。“如在其上”：受崇拜的鬼神们（过往之圣贤们）就在我们的头顶上，或头顶的上方，或前上方。古人云“头上三尺有神灵”，即此之谓也。“如在其左右”：或鬼神们以纯精神性存在在我们的内内外外、前后左右（即无处不在之意）。这与佛家的“上师相应法”同理同趣，但儒家并没有进一步发展出如佛家“上师相应法”这样成熟而系统的修学与心传法门。虽然儒家在尊师重道方面不弱于任何一家，但将尊师重道具体化、可操作化和系统化，最成熟者却是佛家，特别是大乘晚期佛法——金剛乘，特别是金剛乘佛法九乘之巔——大手印法和大圓滿法，已經發展出將過往聖賢從明體中十分真實地呈現出來之程度，如真人那樣與修行者互動，給予修行者加持與心傳，給予修行者全面而終生之正向影響與作用。

儒佛道等全人類最偉大的傳統文化，異口同聲地認可：所有聖賢大人皆是心性之具體化存在，或曰所有聖賢皆是心性之化現。尊重聖賢即尊重心性、尊重道。與過往之聖賢們心心相印即是與心性相應，即是與道相應。對於初學者而言，直接與道相應太過抽像，難以把握，不若以「上師相應法」和大手印大圓滿之修持，與過往聖賢相應相通，更易把握和操作。這就是爲什麼儒佛道各家全部再三強調尊師重道，再三強調道統法脈之秘義。聖賢們從未遠離我們，從未拋棄我們，「視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺」，祇是作爲凡夫的我們看不見、聽不到而已，但看不見、聽不到並不能證明我們的祖先們、我們的聖賢前輩們就遠離了我們，他們「體物而不遺」，無所不知，隨呼而應，「洋洋乎，如在其上，如在其左右」。

「《詩》曰：『神之格思，不可度思，矧（shěn）可射（yì）思？』」

此句出自《詩經・大雅・抑》，相傳爲衛武公[1]所作。周幽王昏庸殘暴，寵愛褒姒，最後被來犯的西戎軍隊殺死在驪山。周幽王死後，其兒子宜臼被擁立爲王，即周平王。

周平王二年（前 770 年），晉文侯、鄭武公、衛武公、秦襄公等以武力護送平王到洛邑，東周從此開始。其時周室衰微，諸侯坐大，平王施政不當，《詩經・王風・君子於役》《詩經・王風・揚之水》就是諷刺周平王使「君子行役無期度」「不撫其民，而遠屯戍於母家（申國）」之作。

而《詩經・大雅・抑》作者衛武公是周之元老，經歷了厲王、宣王、幽王、平王四朝。厲王流放，宣王中興，幽王覆滅，他都是目擊者，平王在位時，他已八九十歲，看到自己扶持的平王品行敗壞，政治黑暗，不禁憂憤不已，寫下了這首詩。[2]

題名曰「抑」，意爲自律。全詩從各個角度勸誡人們內律心意，外律言行。全詩十二段，每段四至五句。此詩文學價值極高，「夙興夜寐」「白圭之玷」「舌不可捫」「投桃報李」「耳提面命」「諄諄告誡」等成語，均出自此詩。由於全詩篇幅太長，現僅引述與本句相關的段落：

視爾友君子，輯柔爾顏，不遐有愆。

相在爾室，尚不愧於屋漏。無曰：「不顯，莫予雲覯。」

神之格思，不可度思，矧可射思！

「愆（qiān）」：罪過，過失。「屋漏」：意爲不懼人們從房屋的縫隙處窺探。「覯（gòu）」：見，遇見。「矧（shěn）」：況且。全句大意爲：你們與貴族們交際時，謙虛謹慎且和顏悅色，（因爲禮數周全）故沒有出現明顯的過失。（此句稱讚處眾不失宗旨。）看你獨處於室內，做事無愧於神明。休道「室內光線暗，沒人能把我看清」。（此句稱讚慎獨之德，獨處室內而不失誠敬之心。）神明之內涵與功能（神奇莫測），不可思議，難以揣度，故對待神明需如射藝那樣，時刻將弓拉滿，全神貫注，不可有絲毫鬆懈與厭倦。

此詩所言之自律有外、內、密三層遞進之意。首句爲外自律：於處眾之時，不失恭謹誠敬之宗旨。其次

---

[1] 衛武公（約前 853—前 758 年），姬姓，衛氏，名和，全謚爲「衛睿聖武公」。春秋時期衛國第十一代國君，西元前 812 年至西元前 758 年在位。他是衛釐侯之子，衛共伯之弟，衛都朝歌人。西元前 813 年，釐侯卒，太子共伯餘立爲君。共伯弟和有寵於釐侯，多予之賂；和以其賂賂士，以襲攻共伯於墓上，共伯入釐侯墓自殺。衛人因葬之釐侯旁，謚曰「共伯」，而立和爲衛侯，是爲武公。他在執政期間，能修康叔之政，增修城垣，興辦牧業，政通人和，百姓和集。後來，犬戎殺周幽王，衛武公率兵佐周抵戎，在戰鬥中立了大功，被周平王封爲公爵。

衛武公在位五十五年，能自責，博采眾諫，常與下臣共勉。他九十五歲時，作此《抑》詩以自儆，希望上警平王，勉其以史爲鑒，修德養性。正如《國語・楚語》所記：「昔衛武公年數九十有五矣，猶箴儆於國曰：『自卿以下至於師長士，苟在朝者，無謂我老耄而捨我，必恭恪於朝，朝夕以交戒我；聞一二之言，必誦志而納之，以訓導我。』」西元前 758 年，衛武公去世，被謚爲「武」。衛人感其德，賦《淇澳》歌頌其高風大德，詩云：「有匪君子，如切如磋，如琢如磨。瑟兮僩兮，赫兮喧兮。」「有匪君子，充耳琇瑩，會弁如星。瑟兮僩兮，赫兮喧兮。有匪君子，終不可諼兮。」漢魏以後，人們在淇園附近修武公祠，以志不忘。祠北坡建「有斐亭」一座，亭下綠竹蓮藕，游者四至，年年有祭，祠前小石河（古稱美溝）更名爲思德河（意爲永思武公之美德），河旁有一村原叫槐蔭村，後改名爲思德村。

[2] 參見姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 596—597 頁。

爲內自律：室內自處，時刻慎獨，言行光明磊落，如同時刻有人從牆縫處窺探那樣不敢放肆。再次爲密自律：如所有鬼神（往聖）那樣，彰顯生命之先天自律性與自覺性，當心性內涵之自律道德——良知處於覺醒之時，無需刻意，自然自發地如同將弓拉滿那樣全神貫注，於起心動念之際自然自發地時時反省和覺知，無有絲毫懈怠。

「使天下之人，齊明盛服，以承祭祀」：此爲外自律。天下的百姓在參加聚眾祭祀之時，穿上節日的盛裝，如禮如儀而行祭祀，不可錯亂失序，不可嬉戲輕慢。這顯然是指外自律。「洋洋乎，如在其上，如在其左右」：此明內自律，與《詩經・大雅・抑》「相在爾室，尚不愧於屋漏。無曰：『不顯，莫予雲覯』」同義同趣。孔子接著摘引《抑》詩「神之格思，不可度思，矧可射思」一句，以明密自律，即生命（心性）先天本有之自律性與自覺性。禪家六祖慧能大師於《壇經》中再三強調行者需持守「自性戒」和皈依「自性三寶」之教導，與此詩密意相通，同理同趣也。

《中庸》的「不可度思」，與《老子》首章的「道可道，非常道；名可名，非常名」，與佛家（特別是般若類經典）常言的「不可思議」，以及禪家的「言語道斷」，完全同理同趣。外自律是可以思維的，可以議論的；內自律也是可以思維的，可以議論的。因爲它們屬於後天的、纍積型的、形而下的、以業識爲基礎的、受習氣嚴重影響的經驗智慧。但凡經驗智慧都可以運用常人的感性或知性去思維、去議論、去交流，唯有般若智慧（先驗智慧）——儒家曰德性之知，曰不慮而知之良知；道家曰「玄之又玄，眾妙之門」的玄智，曰「爲學日益，爲道日損。損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲」的無爲之智——它們超出了常人的感性和知性範疇，通過常人之思維、邏輯、議論等，衹能非常勉強地表達出很小一部分的內容，更大部分之內涵將被屏蔽和局限。

「夫微之顯。誠之不可揜，如此夫。」

「揜（yǎn）」：即「掩」之異體字。《中庸》首章曰：「莫見乎隱，莫顯乎微。」隱微者，深奧也，神妙也。對於那個既隱且微的道體（心性），誠是最佳的彰顯之法。通過誠敬，可以迅速地將隱微幽遠之心性呈現出來，發明出來。「如此夫」：就是這麼簡單，就是這麼神奇。

何謂「誠」？誠者，無偽義，清淨義，自明義和無欺義。無偽者，一切虛假、面具、虛榮、隱曲、德不配位、不勞而獲等與樸實相對之物全部遠離之謂也。清淨者，永遠不是爲了誠敬而誠敬之謂也。切實認識到誠敬不是表演，與一切功名利祿無關，誠敬永遠是爲己之學，永遠是成德之教，永遠是德化人生，永遠是良知之行。自明者，誠是不慮而知之良知，是不學而能之良能，是道德之自覺，是心性之本覺，是大手印、大圓滿的明體之自化，是真善美之自現和假惡醜之自消。無欺者，內不自欺，外不欺人，上不欺天，下不欺物，謂之「無欺」。

「誠」於儒家，於《中庸》，是一個十分重要的核心概念。誠是「誠敬」之簡稱：在內爲誠，在外爲敬。誠複分爲有爲誠和後天誠，以及無爲誠和先天誠兩類。外敬之內化，努力提撕精神恭敬對待，於起心動念之際，時時切實反思自省，此謂之有爲誠和後天誠；心性本淨，忠於自己，時時處於自然、自律、自明、自覺、自在、自發、自足之中而不失自己，此謂之無爲誠和先天誠。

無論是先天誠還是後天誠，無論是有爲誠還是無爲誠，皆是即本體即工夫（修行），即工夫即本體。誠於儒家始終既包含本體義，亦包含工夫（修行）義。將「誠」作本體看，誠即心性之別名。心性爲乾坤之體，故誠當然爲乾坤之體，可曰「誠體」。誠即是本體，誠外無體，體外無誠。將「誠」作工夫看，誠即是戒，亦是定，亦是慧。誠含戒定慧無漏三學。

《中庸》此前主旨在闡明中庸之見地，在闡明儒家之見地，在闡明華夏上古曆代聖賢之見地，但見地中含工夫，即知不離行；《中庸》此後之下半段主旨在闡明中庸之工夫（踐履、修證），以「誠」爲核心，但工夫中含見地，即行不離知。《中庸》之誠敬工夫，與佛家金剛乘之巔大手印與大圓滿同一層次，同一理趣，同一妙法。衹是中庸之道（即誠敬工夫）更平實，更簡易，更便於操持，成就也更爲快捷而穩妥。初萌之誠，同於明點；充擴之誠，同於明體；最後天地之誠（「其大無外，其小無內」），同於子母光明會而佛成。

第十七章

子曰：「舜其大孝也與！德爲聖人，尊爲天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。」
「故大德，必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。」
「故天之生物，必因其材而篤焉。故栽者培之，傾者覆之。」
「《詩》曰：『嘉樂君子，憲憲令德，宜民宜人。受祿於天，保佑命之，自天申之。』」
「故大德者必受命。」

子曰：「舜其大孝也與！德爲聖人，尊爲天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。」

此爲《中庸》第十七章之首句。「舜其大孝也與」：「孝」分小孝、中孝和大孝。「始於事親」者，小孝也；「中於事君」者，中孝也；「終於立身」者，大孝也。夫子將舜帝之孝，評定爲「大孝」。大孝與大人和聖賢同義。

《孝經》再三肯定「孝」爲心性本有之義、本有之理，是心性之重要內涵。「曾子曰：『甚哉，孝之大也！』子曰：『夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民是則之。則天之明，因地之利，以順天下。是以其教不肅而成，其政不嚴而治。先王見教之可以化民也。是故先之以博愛，而民莫遺其親；陳之於德義，而民興行；先之以敬讓，而民不爭；導之以禮樂，而民和睦；示之以好惡，而民知禁。』」肯定孝行是諸德之本，認爲「人之行，莫大於孝」。

《孝經》首次將「孝」與「忠」聯用，肯定「忠」是「孝」的發展和擴大，「孝」與「忠」與「誠」皆同理同義，故曰：「孝悌之至，通於神明，光於四海，無所不通。」（《孝經・感應章》）“神”自上古之时，既指心性之神奇（拥有诸多不可思议之属性与功能），也指天上之神灵。但华夏先民所敬之天神上帝是一个严格遵循道德法则的善之象征、义之象征、德之象征，其哲学意义和象征意义远大于宗教意义。特别是将“神”与“明”联用之时，更是从生命科学和生命哲学的角度来使用“神”字。“神明”之“明”和“光于四海”之“光”，皆指明体而言，只是上古之华夏先民喜用“明”“光”“神”“帝”“良知”“易”“天”“德”或“道”等来称谓佛家之“明体”，而《孝经》则用“孝”“忠”“敬”“爱”等来称谓“明体”。用辞不同，所指一也。故孝道人生即德化人生，孝道即良知唤醒与彰显之道，孝道即笃实践履（修行）之道，孝道即中庸之道。用辞不同，其义一也。

「德爲聖人」：儒家或曰華夏始終是將道德之覺醒者，稱爲君子，稱爲上賢；將道德覺醒臻於圓滿者，稱爲聖人，稱爲大人。不似佛家，將真理彰顯而幻妄消盡、般若智慧呈現臻於圓滿者，稱爲佛陀。一爲德成，一爲真成，其所異也。是故儒家爲成德之教，佛家爲真理之教。教者，聖賢教化之義也，非指宗教教派也。「尊爲天子」可有兩義：一義爲內聖之德，天性之子。一切聖人因天人合一故，皆爲天性之子，簡稱「天子」。另一義爲外王之位，以九五之尊，立王法行王道，而王天下。堯舜禹三者，皆有內聖之德而行外王之道。「富有四海之內」亦有兩義：一者爲內聖達至極之境，成爲心性（明體）本身而擁有形而上與形而下之一切；二者爲帝王尊，四海之內莫非王土。「宗廟饗之」：「宗廟」是古代天子或諸侯祭祀先祖的專門場所，「家廟」是官宦貴族祭祀先祖的場所。饗者，祭祀也。宗廟祭祀是爲國祭，是所有祭祀級別中等級最高者。「子孫保之」：此處之「子孫」非特指舜帝嫡系子孫，而是指華夏所有後生晚輩，「子孫保之」意爲華夏子孫們將堯舜禹等開創的內聖外王之道，自覺地傳承下去，自覺地維護與弘揚開來。內聖之道即中庸之道，即十六字傳心之道，即充分彰顯人性與德性之道；外王之道即禮樂教化之道，即人文與百業興盛之道，即修齊治平之道，即大同世界之道。一言以蔽之，天下百姓心性良知充分覺醒、充分流行的文明之道。文者，學統也，禮樂文教也；明者，道統也，良知覺醒（明體彰顯）也。文若不明之，則成民賊（成爲老百姓最大的束縛與偽飾），人人得而誅之（大家自覺地反對它）；文而明之，內聖外王之道也，中華民族之道也，儒者（士大夫）之道也。

但我們是不孝之子孫，因爲我們並沒有保住聖王傳承之道，並沒有保住華夏民族之根本道統與核心精神。這是每個華夏子孫都需要痛切反省之處。如失此反省，則不孝也，則不誠也，則道統不傳也。

過往之聖賢是曾經活著的心性，是心性在人一生中的持續彰顯，對現實中的我們最具啟發價值與參考意義。特別是他們的言行教導，那是形而上的心性之具體表達與流露，那是佛家所謂的「聖言量」。接受往聖之教導與啟迪，祈請往聖之加持與心傳，是儒佛道等所有傳統文化所極度重視的最佳修學途徑和最快成就之道。文明者，非爲娛樂耳目之用，非爲消遣無聊之用，實乃淨化身心、覺醒生命、實現終極解脫與圓滿之不二法門也，怎可輕乎哉？故《中庸》開宗明義曰：「道也者，不可須臾離也；可離，非道也。」

「故大德，必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。」

後世常將「高僧大德」二詞連用。「高僧」是佛家稱謂，「大德」是儒家稱謂。大德者，德之大者也，道德覺醒和彰顯已達高深程度者也。與「必得其位」相反之詞，即德不配位。對於能力和品德皆達不到其職責和社會地位所需要的程度的人而言，將是一場災難，會讓德不配位者變得更加虛偽、變態和瘋狂。

孟子曰：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。」（《孟子・告子上》）「以要人爵」之「要」與「邀」通假。俸祿多少是由官爵高低而定，故古時爵祿連用。「必得其祿」的前提是必得其爵。有其爵而後有其祿。孟子之「古之人修其天爵，而人爵從之」，與其師子思此處引用的孔子之言「必得其位，必得其祿，必得其名」，同理而同趣。這從義理上證明了：孟子得道於子思，子思得道於曾子，曾子得道於夫子。道統心傳若此，可謂心心相印，生命相通，一脈相承。但孟子接著說「今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵」，這是喪失誠敬後必然會伴隨而來的結果。「今之人」之所以在「得人爵」後，馬上就「棄其天爵」，馬上就拋棄了「仁義忠信，樂善不倦」之天爵，是因爲他們的初衷與動機並不是出於對天爵的敬重與嚮往，衹是外表上裝出一副「仁義忠信，樂善不倦」的樣子，但其目的是欺瞞天下人，是爲了獲得人間之高爵厚祿，用假仁假義以成一己之私。這樣的人在孟子及所有聖賢眼裡是怎樣的呢？「則惑之甚者也」，譯爲今語即是：愚蠢至極，無以復加。「終亦必亡而已矣」，子曰：「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。知及之，仁能守之，不莊以涖（lì，同『蒞』）之，則民不敬。知及之，仁能守之，莊以涖之，動之不以禮，未善也。」（《論語・衛靈公》）根據上下文判斷，夫子的「知及之」之「知（智）」是指世間小機智、小聰明。孟子所謂的「今之人修其天爵，以要（邀）人爵；既得人爵，而棄其天爵」，就是典型的小機智、小聰明。這些小聰明或許能臨時性地帶來一些功利與名聲，但若「仁不能守之」，勢必因德不配位而成非分之求，而成巧取豪奪，結果必然是「雖得之，必失之」。夫子此訓與孟子此語，義理貫通，一脈相承。

夫子的「必失之」，孟子的「必亡而已矣」，其所失所亡者何也？所失者，天爵也，心性也，生命也，解脫也，覺醒也，人生之終極關懷之實現也。「既得人爵，而棄其天爵」是捨棄人性與德性，而屈服於生物性（獸性），這是典型的墮落。真正有智慧者，真正明白聖賢苦口婆心教化眾生之悲願者，真正理明法透者，必是逐步地克服、轉化和超越生物性，以成就人性，復克服、轉化和超越人性之限，以成就德性（佛性、神性），以完成與生俱來之人生使命——心性由离其自己彻底地回归自己。如果我们不愿意将人生用来实现开悟解脱、觉醒生命、实现良知，那将如何呢？儒家只是斥之为“自暴自弃”“孺子不可教也”“冥顽不灵”“心窍不开”“朽木不可雕也”“与禽兽无异”等等，而佛家对于背觉合尘之人、自甘堕落之人、无视良知呼唤之人、“既得人爵，而弃其天爵”之人，言之最详，拓展最开，以业识种子、六道轮回、娑婆世界、苦海无边、梦幻泡影等等描述全景式展现出一个极度恐怖、苦海无边的末日世界（毫无希望之世界），且此世界绝非虚构，所言句句可于生活和人生中获得应验，可于凡夫身心活动中次第证实，以此唤醒世人勿再沉沦，勿再背觉合尘，务必提振精神，踏上觉醒生命之路，去完成每个人与生俱来之使命——生命之回歸自己，心性之回歸自己。

大體而言，佛家自黑暗面建立教言，充分利用人們的畏懼心理而促其發心修學，可謂善巧之極；儒家自光明面建立教言，以君子之風、聖賢氣象、盛德大業、古今完人、責任擔當、心安理得、民族大義、孔顏之樂、義理之美等誘人發心修學，可謂善巧之極。

「必得其壽」。子曰：「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。」（《論語•雍也》）此「壽」字可有多義。最常見之義爲身體上的健康長壽；其次是歷史上的美名永流傳；最終極的長壽是無死

金剛虹身——因與心性打成一片、化爲一體，而心性是永恆而無窮的，心性是涅槃狀態。涅是不生，槃是不滅，涅槃合言即不生不滅。我們可以把涅槃形象地比喻爲「一滴水融入大海」：衹要是一滴水，它就永遠處於有限狀態、痛苦狀態並有著隨時被曬乾的可能。一滴水唯一的歸宿就是融入大海而獲得久恆。一物一人皆是如此，唯有融入（或曰成爲）乾元性海，方得永生。

佛家將心性比喻爲金剛——一種傳說中的東西。據說金剛是最堅硬之物，它能摧毀萬物，但萬物永遠不能傷害它。著名經典《金剛經》，就是用金剛來比喻心性，心性如金剛一般能摧毀萬物和時空。時間可以摧毀一切，但心性可以摧毀時間。心性超越時空，永恆而無窮，自在而自足。故夫子曰：「仁者壽」。仁（心性）本身就是超越時空之永恆存在——千萬年之前有人誕生也，仁與生俱來，故曰仁者，人也；千萬年之後有人誕生也，仁與生俱來，故曰仁者，人也。仁者，人性與德性之別名也。但凡是人，必有人性與德性，故曰仁者，人也。由是而知，仁超越古今，仁超越種族，仁者，萬古不變，永遠是它自己，故曰金剛。

身體上的健康長壽，是小壽；歷史上的美名永流傳，是中壽；涅槃無生而無滅，方爲終極長壽，方爲「仁者壽」之真義。

「故天之生物，必因其材而篤焉。」

「篤（dǔ）」：忠誠，一心一意。「故」是表示因果關係的詞，「故」之前是原因，「故」之後是結果。因爲「大德，必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽」，所以「天之生物，必因其材而篤焉」。爲什麼孔子那麼肯定地說大德之人「必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽」？這裡孔子給出瞭解釋：那是因爲天（心性）創生（亦可曰化生）萬民與萬物之時，「必因其材而篤焉」——順著各自之特性（個性）而成就之，即李白所言的「天生我材必有用」。天（心性）不創生無意義、無價值之人或物，亦不創生後隨即棄之。任何人、任何物都是心性的有機組成部分，皆是獨一無二之彰顯方式與呈現角度，無可取代。此「無可取代」，即是此人此物之存在意義與不共價值。道或曰天或曰心性，不僅創生（化生）此人此物，還要長之、育之、成之、化之：成長它，發育它，成熟它（主要指人性與德性），最後消化它（虹化身心等一切存在，虹化即心性化）。換言之，所有人所有物皆需將「天」創生它之時，賦予它的內在使命，充分地展現出來。如果此人於其一生中沒能積極地、有效地、圓滿地實現「天」所賦予自己的使命，就會落下無法彌補的缺憾。此缺憾於儒家，名之曰「天殘」，名之曰「朽木」；於佛家名之曰「輪迴之因」，名之曰「業種」。

曲材有曲材之用，直材有直材之用。生而爲男，則以男人的方式成就之；生而爲女，則以女人的方式成就之。如是類推，及於萬物。道（心性）能如是這般地創生你，就能如是這般地成就你，因爲道（心性）擁有這樣的智慧和能力。「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」，天地沒有一物不在道（心性）的化育範圍之內，天地沒有一物不在道（心性）的成就範圍之內。衹要天地間有此人有此物，道（心性）必化育你，必成就你，這即是道（心性）的超級能力，更是道（心性）的職責所在。

「故栽者培之，傾者覆之。」

「栽者」：種植也。「培之」：在根基部分增添泥土或肥料。「傾者」：植物在成長過程中因雨露不足而呈現出蔫蔫不振之狀。「覆之」：雨水澆灌。「栽者培之，傾者覆之」：這是以栽種植物或莊稼的過程來比喻培育人性和成長德性。

種瓜得瓜，種豆得豆，是由瓜與豆之內因（基因）決定的；瓜與豆長勢好不好、成熟得快不快等等，是由肥料、雨露、陽光和栽種者是否精心照料等外因決定的。將此理運用於修行上：「種瓜得瓜，種豆得豆」，屬於「堯、舜，性之」；「栽者培之，傾者覆之」，屬於「湯、武，反之」；將二者有機地配合起來，內外協調，相互促進，屬於「渾圓中道（中庸之道）」。生活於一個良好的社會和文化環境裡，再加上自己擁有一個理明法透前提下的修行目標，這對於以儒佛道爲代表的各家修學者而言，都是十分必要的，也是終生渴求的。

「故天之生物，必因其材而篤焉」，是無爲法，是「率性之謂道」。在佛家之大手印與大圓滿，這是「無爲地安住於明體之中而任運成長」（特別是指大手印之第三「一味瑜伽」階段、第四「無修瑜伽」階段和大圓滿「脫噶」之第三「明體達量」階段、第四「法性窮盡」階段）。「故栽者培之，傾者覆之」，是有爲法，是積極地營造一個良好的生活、家庭、社會、文化環境，讓這些環境像雨露與養料那樣，對「樹苗」進行有

益的「栽者培之，傾者覆之」。

當內外因緣和合，良知日夜成長而貞固，越來越深入地德化人生，迅速而徹底地轉化氣質，「四端之心」漸次充擴至涵蓋乾坤，如是，實現立功立言立德，則成水到渠成之勢，成就聖王大業，則成瓜熟蒂落之勢。這就是孔子所謂的「故大德，必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽」。對於大德而言，在世間成就些言教功業，獲得些地位爵祿，美名被人們自發地傳揚於當代與後世，乃至如堯舜那樣「尊爲天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之」，這些無非是人格光輝之後，生命覺醒之後，良知良能盛大之後，身心氣質光化之後，在世間的臨時性投射而已，在德化人生中捎帶而來的副產品而已，真心的不值一提，真心的不過如此。

「《詩》曰：『嘉樂君子，憲憲令德，宜民宜人。受祿於天，保佑命之，自天申之。』」

此段詩句出自《詩經・大雅・假樂》，爲周宣王行冠禮（成年禮）[1]的冠詞。全詩如下：

假樂君子，顯顯令德。宜民宜人，受祿於天。保右命之，自天申之。

干祿百福，子孫千億。穆穆皇皇，宜君宜王。不愆不忘，率由舊章。

威儀抑抑，德音秩秩。無怨無惡，率由群匹。受福無疆，四方之綱。

之綱之紀，燕及朋友。百辟卿士，媚於天子。不解於位，民之攸塈。

「假（jiā）樂」：「假」通「嘉」，嘉樂，讚美，喜愛。「顯顯」：同「憲憲」，顯明興盛的樣子。「令德」：美德。「右」：通「佑」，助。「申」：申飭，告誡。「穆穆」：肅敬。《集傳》載「穆穆，敬也。皇皇，美也。」「愆（qiān）」：過失。「忘」：糊塗。「率」：循。「由」：從。「抑抑」：通「懿懿」，莊嚴華美的樣子。「秩秩」：有條不紊的樣子。「群匹」：眾臣。「綱」：網上繩，此指法則。「燕」：安。《集傳》載「燕，安也。朋友，亦謂諸臣也。」「百辟（bì）」：眾諸侯。「媚」：愛。「解（xiè）」：通「懈」，怠慢。「塈（xì）」：安寧。

全詩大意爲：

君王冠禮行嘉樂，昭明您的好美德。德合庶民與群臣，所得福祿皆天成。

保佑輔佐受天命，上天常常關照您。千重厚祿百重福，子孫千億無窮數。

您既端莊又坦蕩，應理天下稱君王。從不犯錯不迷狂，遵循先祖舊典章。

容儀莊美令人敬，文教言談條理明。不懷私怨與私惡，誠懇遵從眾賢臣。

所得福祿無窮盡，四方以您爲準繩。天下以您爲標準，您設筵席酬友朋。

眾位諸侯與百官，愛戴天子有忠心。從不懈怠在王位，您使人民得安寧。

周厲王被國人趕走後，周定公、召伯虎乃與共伯和暫主朝政。太子靜由召伯虎撫養。西元前 828 年（西周共和十四年），太子靜即位，即宣王。他「修政，法文、武、成、康之遺風，諸侯復宗周」（《史記・周本紀》）。文武群臣，尤其周、召二公，把匡復周室的重任寄託在宣王身上，所以宣王的冠禮自然而然地便成爲周室至關重大、舉足輕重之國事。此詩便是當時行冠禮時的冠詞，可能是召伯虎所作。通觀《假樂》，除了對宣王無以復加的讚美之外，也深蘊著殷切的希望。所以魏源[2]說：「《假樂》，美周宣王之德也。宣王

---

[1] 冠禮，起源於周代的成年禮，男子曰冠禮，女子曰笄禮。按周制，男子二十歲行冠禮，然天子諸侯爲早日執掌國政，多提早行禮。傳說周文王十二歲而冠，成王十五歲而冠。古代冠禮在宗廟內舉行，日期爲二月，冠前十天內，受冠者要先卜筮吉日，十日內無吉日，則筮選下一旬的吉日，然後將吉日告知親友。及冠禮前三日，又用筮法選擇主持冠禮的正賓，並選一位讚冠者協助冠禮儀式。行禮時，主人（一般是受冠者之父）、正賓及受冠者都穿禮服。先加緇布冠，次授以皮弁，最後授以爵弁。每次加冠畢，皆由正賓對受冠者讀祝辭。祝辭大意謂：在這美好吉祥的日子裡，給你加上成年人的服飾；請放棄你少年兒童的志趣，造就成年人的情操；保持威儀，培養美德；祝你萬壽無疆，大福大祿。然後，受禮者拜見其母。再由正賓爲他取表字，周代通常取字稱爲「伯某甫」（伯、仲、叔、季，視排行而定）。然後主人送正賓至廟門外，敬酒，同時以束帛儷皮（帛五匹、鹿皮兩張）作報酬，另外再饋贈牲肉。受冠者則改服禮帽禮服去拜見君長，又執禮贄（野雉等）拜見鄉大夫等。若父親已歿，受冠者則需向父親神主祭祀，表示在父親前完成冠禮。祭後拜見伯、叔，然後饗食。此加冠、取字、拜見君長之禮，後世因時因地而有變化，民間自十五歲至二十歲舉行，各地不一。清中期以後，多移至娶婦前數日或前一日舉行。

某些地區自宋代以來，儀式簡易，不宴請賓客，僅在本家或自家範圍內進行。《儀禮・士冠禮》賈公彥疏：「諸侯十二而冠也。若天子，亦與諸侯同，十二而冠……《大戴禮》云：『文王十三生伯邑考。』《左傳》云：『冠而生子，禮也。』」又《儀禮・士冠禮》：「始加（冠）祝曰：『令月吉日，始加元服。棄爾幼志，順爾成德。壽考惟祺，介爾景福。』再加曰：『吉月令辰，乃申爾服。敬爾威儀，淑慎爾德。眉壽萬年，永受胡福。』三加曰：『以歲之正，以月之令，咸加爾服。兄弟具在，以成厥德。黃耇無疆，受天之慶。』」〔宋〕朱熹《朱子語類》卷八九：「（冠禮）是自家屋裡事，關了門，將巾冠與子弟戴，有甚難！」

[2] 魏源（1794—1857 年），名遠逵，字默深，湖南邵陽人，著名學者，近代中國啟蒙思想家、「睜眼看世界」的先行者之一。代表作品有《書古微》《詩古微》等。魏源於道光二十四年中進士，官至知州。其創作的《海國圖誌》內容豐富，記述了世界各國的地理、歷史、經濟、政治、軍事和科學技

能順天地，祚之子孫千億。卿士多賢，皆得獲天祐所致也。」（《詩古微》）

全詩表現了周朝宗室，特別是急切希望振興周王朝的中興大臣對一個年輕君主的深厚感情和殷切期望。「假（嘉）樂」點出詩的主題或用途。「顯顯（憲憲）令德」開門見山地讚揚了受冠禮者（周宣王）的德行品格。以下稱讚他能尊民意順民心，皇天授命，賜以福祿。這一章看似平實，但在當時周王朝內憂外患搖搖欲墜的情況下，表達了對宣王的無限期待和信賴，實乃言近而旨遠，語淺而情深。第二段順勢而下，承上歌頌宣王德蔭子孫，受祿千億，落筆於他能「不愆不忘」，一絲不苟地遵循文、武、成、康的典章制度，能夠聽從大臣們的建議勸諫。這些話裡包含著極其深刻的教訓：夷王、厲王因爲違背了這兩點使周室幾乎滅亡，其代價不可謂不大。因爲此詩是舉行冠禮的儀禮用詩，有著它現實的要求，故而第三段便轉鋒回筆，熱烈地歌頌年輕的宣王有著美好的儀容、高尚的品德，能「受福無疆」成爲天下臣民、四方諸侯的「綱紀」。末段緊接前文之辭，以寫實的手筆勾勒了行冠禮的活動場景。宣王禮待諸侯，宴飲群臣，其情融融，其意洽洽。「百辟卿士」沒有一個不愛戴他、不親近他的。「不解（xiè）於位，民之攸塈（xì）」，使國民能安居樂業，不再流離失所，這是對一個明君最主要的要求。短短的一首詩，圍繞著「德、章、綱、位」讚美了年輕有爲、能爲天下綱紀的宣王，於有限的詞句內包容了無限的真情與期待，美溢於辭，其味無窮。[1]

當時作詩之用途，與《大學》《中庸》等後世著作摘引詩句以佐主張和昭明觀點之目的，不必完全相同。畢竟動機不同了、環境不同了，詩意自然地隨情勢而變化。由是，後世學者在學習《中庸》時，不必太拘泥於《假樂》創作時之意圖與功用，祇需留意孔子摘引此段詩句於上下文中之含義。

「嘉樂君子」：多麼值得稱讚的君子呀！「憲憲令德」：（從身心言行中透顯出）如此光彩奪目的美德。「宜民宜人」[2]：此君子深懷利他之心，有擔當天下福祉之志。「受祿於天」：這樣的君子被天帝所垂青與獎賞。「保佑命之」：不僅被天帝保護庇佑（厚愛有嘉），同時還受命於天帝，在人間彰顯天帝之威德和博愛。「自天申之」：此君子之各種嘉德嘉行，足以證明上天（天帝）是無窮威德與博愛之存在，足以證明上天（天帝）是無盡智慧與莊嚴之存在。因爲此君子所有的嘉德嘉行，皆是上天（天帝）的內在品德與智慧在此人身上之體現。「故大德，必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽」，「其位」「其祿」「其名」「其壽」等，當然也是上天（天帝）厚愛有德之人的嘉獎之反映。

儒家於春秋之前，喜將微妙深奧之道心，大體上擬人化爲「上帝」（有神格的生命），並以此「上帝」（簡稱爲「天」或「帝」）之名來開示一些道理。但這些聖賢們非常擔心民眾將此「上帝」偶像化並於其之上建立健全宗教體系，故始終沒有將此「上帝」太過形象化、具體化、非理性化、人格化、專屬化（特爲某些利益集團所專有）。直至夫子本人，有時也順應習俗習慣而將仁義上化爲「天」（天帝、天神），以「天」之名來論述仁義和道理。但自夫子本人明確「不語怪、力、亂、神」之後，儒家進一步地去宗教化、去神靈化、去偶像化、去神格（或人格）化，如是，華夏文明發展出純粹的以人爲本的人文文化、生命文化、德性文化，不似印度或其它文明體系那樣，始終充滿著濃厚的神本思想和神秘色彩。從《詩經》之喜言「天」「上帝」「天帝」，到夫子及其傳人們喜言仁義心性，有一個發展變化之歷史過程，且此過程以千年計。

「故大德者必受命。」

儒家之「命」字，其義爲「所有加諸於我者」，或換言之，「身心之所有遭遇」。此「加諸於我者」，此「遭遇」，可能是好，也可能是壞。如給定一個前設——大德者，那其遭遇就一定是嘉獎，故而加諸者必爲善事耳。此句中之「受命」指使命之擔當，責任之擔當。全句釋爲：一位已獲相當程度的道德覺醒之人，一位身心已獲相當程度的淨化與轉化（昇華）之人，一位已獲相當程度的自律、自覺、自省、自足之人，一位經驗智慧與德性智慧已獲相當程度的開發與成熟之人，上天（心性、道）必定會讓他擔當起更多更大之家庭責任、社會責任、天下責任、文化責任等各方面之使命與義務。換言之，他一定會自覺而積極地擔當起各方面之使命與義務。這就是曾子所謂的「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」（《論語・泰伯》）這就是夫子所謂的「當仁，不讓於師」（《論語・衛靈公》）。

術，乃至宗教、文化等情況，並附有世界地圖、各大洲地圖和分國地圖等，對強國禦侮、匡正時弊，振興國脈之路作了探索。魏源認爲論學應以「經世致用」爲宗旨，提出「變古愈盡，便民愈甚」的變法主張，倡導學習西方先進科學技術，並提出了「師夷之長技以制夷」的主張。

[1] 姜亮夫：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 567—569 頁。

[2] 民：土著者曰「民」，外來者曰「氓」。「民」主要指下層勞動者。人：廣義指區別於動物的人類；狹義指某類群體，如漢人和夷人，文人和武人等。

使命擔當有幾層含義：一者，唯有於使命擔當過程中，才能進一步拓展和貞固人性與德性；二者，唯有於使命擔當過程中，才能進一步彰顯道德之莊嚴與良知之神聖——此於佛家曰「莊嚴佛土」；三者，唯有於使命擔當過程中，才能進一步實現心性之內涵與屬性（「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」「仁者，愛人」等等）。

第十八章

子曰：「無憂者，其惟文王乎？以王季爲父，以武王爲子。父作之，子述之。」

「武王纘太王、王季、文王之緒。壹戎衣，而有天下。身不失天下之顯名，尊爲天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。」

「武王末受命，周公成文武之德。追王太王、王季，上祀先公以天子之禮。斯禮也，達乎諸侯大夫，及士庶人。父爲大夫，子爲士；葬以大夫，祭以士。父爲士，子爲大夫；葬以士，祭以大夫。期之喪，達乎大夫；三年之喪，達乎天子；父母之喪，無貴賤，一也。」

此三段爲《中庸》第十八章。此章摘引了孔子一段很長的話。先來介紹一下相關的四個人：姬歷，姬昌，姬發，周公旦。

季歷：姬姓，名歷，季是排行第三之意，故名季歷，尊稱公季、王季、周王季，周太王之末子，周文王之父，周武王和周公旦之祖父。

季歷接位後，師承古公亶父遺道，篤於行義，領導部落興修水利，發展農業生產，訓練軍隊，又與商貴族任氏通婚，積極吸收商文化，加強政治聯繫。在商王朝的支持下，他對周圍戎狄部落大動干戈，不斷擴張軍事實力，商王文丁[1]時，受封爲「牧師」和「西伯侯」，成爲西方諸侯之長，後因權重遭忌，被文丁軟禁了一段時間後殺害。周人葬季歷於楚山。

復次介紹周文王。《史記・周本紀》曰：「古公有長子曰太伯，次曰虞仲。太姜生少子季歷。季歷娶太任，皆賢婦人，生昌，有聖瑞。古公曰：『我世當有興者，其在昌乎？』長子太伯、虞仲知古公欲立季歷以傳昌，乃二人亡如荊蠻，文身斷髮，以讓季歷。」

姬昌（周文王、西伯昌，前 1152—前 1056 年），岐周（今陝西省岐山縣）人，周太王之孫，季歷之子，周朝奠基者，在位五十年，是中國歷史上的一代明君，被孔子稱爲「三代之英」（夏商週三代中最傑出者）。

文王在位期間，勤於政事，重視農業生產；廣羅人才，拜姜尚（姜太公）爲軍師，問以軍國大計；收服虞、芮兩國，攻滅黎、邘等國；建都豐京，爲武王滅商奠基；創製周禮，被後世儒家所推崇。西元前 1056 年姬昌崩，葬於畢原，西元前 1046 年被周武王追尊爲文王，後被武則天追尊爲始祖文皇帝。

《史記・周本紀》記載姬昌遵後稷、公劉之業，效先祖古公、父親季歷之法，倡導「篤仁，敬老，慈少，禮下賢者」的社會風氣，使周國的社會經濟得以發展。在治岐期間，姬昌對內奉行德治，提倡「懷保小民」，大力發展農業生產，採用「九一而助」的政策，即劃分田地，讓農民助耕公田，納九分之一的稅，商人往來不收關稅，有人犯罪妻與子不連坐等。姬昌本人生活勤儉，穿普通人衣服，還到田間勞動，兢兢業業治理周國。岐周在他的治理下，國力日漸強大。

商紂王發明瞭炮烙之刑，也就是命犯人走在塗滿油的銅柱上，犯人一滑倒就會跌落到火坑裡，頓時皮焦肉爛。但是商紂的寵妃妲己看見此慘狀卻笑個不停，所以商紂就一直強逼犯人這樣做，以博得妲己一笑。姬昌很是氣憤，諸侯和人民無不痛恨。姬昌向紂王表示願意獻上週國洛河西岸的一塊土地，以此換取廢除炮烙之刑。紂王答應了姬昌的要求，廢除了炮烙之刑。姬昌更加贏得天下百姓的愛戴。

周文王二年，周攻滅邘（今河南沁陽北），三年攻滅密（今甘肅靈台），五年攻滅黎（即「耆」，今山西省長治縣境）等國，解除了周國北方和西方的後顧之憂。戡黎、伐邘實際上構成了對商都朝歌的直接威脅。周文王六年，周滅崇〔今西安市鄠（hù）邑區〕，建立豐邑（今西安市長安區灃河西岸），築靈台，將周的都城由岐山周原東遷渭水平原，稱豐京。

接著周文王又向南擴展勢力到長江、漢江、汝水流域，形成了「三分天下有其二」（《論語・泰伯》）之

[1] 文丁（？—前 1102 年），《史記》作太丁，子姓，名托，商王武乙之子，商朝第二十八任君主，共在位十一年。武乙時，西方的周部落逐漸強大。武乙去世，文丁繼位後，爲瞭解除周人的威脅，採取懷柔政策。周侯季歷毫不客氣，看看中央沒動靜，就征伐山西長治地區的餘吾戎，餘吾戎敗而降周，周侯季歷向太丁報捷（獻上俘虜和戰利品）。太丁嘉封季歷爲「牧師」，「牧師」有地方伯長的意思，專征伐權。太丁希望季牧師幫他安定邊陲，季牧師於是又征始呼戎，始呼戎敗而降周。過了幾年，季歷再次打敗翳（yì）徒戎，把三個翳徒戎大頭目送給太丁獻捷。文丁在位期間，周侯季歷伐戎有功，文丁忌憚，先嘉其功而殺之。文丁死後，其子帝乙繼位。

勢，說明岐周實際已控制了大半個天下，天下諸侯多歸服於周，而殷商已處於高度孤立之境地。岐周國力的增強壯大，引起了商王朝的不安。商紂王的親信讒臣崇侯虎，暗中向紂王進言說，西伯侯（姬昌）到處行善，樹立自己的威信，諸侯都嚮往他，恐怕不利於商王，紂王於是將姬昌拘於羑裡[1]。

《史記》載：「昔西伯拘羑裡，演《周易》。」說文王善演《周易》，現今的《周易》就有文王的整理之功。《周禮·春官宗伯第三·大卜》：「掌三《易》之法：一曰《連山》，二曰《歸藏》，三曰《周易》。其經卦皆八，其別皆六十有四。」相傳在上古時，伏羲氏創造《先天易》（先天八卦），神農氏創造《連山易》（連山八卦），軒轅氏創造《歸藏易》（歸藏八卦）。後來，據說經過文王的悉心鑽研，將其規範化、條理化，演繹成六十四卦和三百八十四爻，並譔寫了卦辭、爻辭，世稱《周易》。它以簡單的圖像和數字，以陰和陽的對立變化，來闡述紛紜繁複的社會現象，顯示成千上萬直至無窮的數字，具有以少示多、以簡示繁、充滿變化的特點，再經過後世周公和孔子等人的推論解讀，才形成了留傳至今的《周易》一書。經過歷代文人學者的傳承，文王整理的《周易》成爲中國文化之《聖經》，是公認的群經之首、諸子百家之源。

自《周易》之後，伏羲等人之《先天易》《連山易》與《歸藏易》俱已失傳。至於失傳原因，眾說紛紜。有觀點認爲，文王將此三易之思想和要義全部吸收進了《周易》之中，故僅一部《周易》足矣，此三易無需再傳，故而失之。

在中國古代文化史上，歷來有「《易》更三聖」之說，意爲《易經》經歷了三位聖人（伏羲、文王和孔子）的開創與豐富，最終才得以體系完備：伏羲畫八卦，始有《易》之書；文王演六十四卦、譔寫各卦之卦辭與各卦之爻辭，自此《周易》誕也；孔子爲主，七十二弟子爲輔，撰述《十翼》巨著。於是《易經》徹底脫離上古卜筮之書，成爲集中闡述儒家義理體系最爲完備之作。

《史记》也肯定《周易》的作者就是周文王。但有人根据《周易》六十四卦的爻辞中记有周文王之后的史事而提出质疑，认为卦爻为周文王推演，而辞文出自周公或他人之手。其实，像《周易》这样的经典之作，其成书难以一蹴而就，有一个从雏形到充实、完善的漫长历程，必须经过多人乃至数代人的构思、采辑、撰写、订正、增补与润色才有可能形成我们今天所见到的《周易》文本。虽然没有确凿的证据证明作者就是周文王一人，但至少可以推断，周文王在《周易》成书的过程中起过至关重要的作用。

周國大臣散宜生重價購得騶虞、雞斯之乘、驪戎文馬、有熊九駟及有莘氏美女給紂王。紂王大悅，「僅此一物（指美女）就足夠了，何況寶物如此之多！」於是下令赦免姬昌出獄，賜予其弓矢斧鉞。

周文王的臨終遺言，名曰《保訓》[2]。「中」或曰「中道」是《保訓》全篇的核心思想，直接影響了發出「鬱鬱乎文哉！吾從周」之嘆的孔子，致使孔子再三地盛讚「中道」，並將「中庸之道」定爲儒士（君子）修學的最高境界。這也直接致使孔子之孫子思將其著作命名曰《中庸》。

復次介紹文王之子周武王（？—前 1043 年）。周武王姓姬，名發，西周青銅器銘文常稱其爲「珷王」，岐周（今陝西省岐山縣）人，周文王姬昌與太姒的嫡次子，西周王朝的開國君主，被後世尊崇爲古代明君。

---

[1] 羑（yǒu）裡：古地名，一作牖裡，爲今河南省安陽市湯陰縣北五公里的羑裡城遺址。羑水經城北東流。羑裡城是一處龍山至商周時期的文化遺址，文化層厚達七米。羑裡城也是我國遺存下來的歷史最悠久的國家監獄遺址，是「西伯（即文王）拘羑裡而演《周易》」的地方。周文王姬昌廣施仁政，引起殷商紂王之猜忌，將其囚於羑裡。姬昌被囚七年，將伏羲八卦推演爲六十四卦，每卦配上卦辭和爻辭，著成《周易》一書，於是羑裡便成爲《周易》之發祥地。後人爲紀念這位聖王，在城址上修建了文王廟，成爲人們朝敬先賢周文王的聖地。羑裡城以其博大精深的文化內涵而名揚海內外。1996 年被國務院公佈爲國家重點文物保護單位。這裡也是岳飛的故鄉。

[2] 新華網上海 2012 年 1 月 4 日電（記者 張建松）：三千多年前，周文王臨終前對他的兒子太子發交代了些什麼？我國古史書籍中從未見過。清華大學入藏的一批戰國竹簡，在我國歷史上首次披露了周文王的臨終遺言，專家們認爲遺言裡「中」的思想對後世影響深遠。

據清華大學出土文獻研究與保護中心主任李學勤教授介紹，這篇簡文共有 11 支簡，每支 22 至 24 個字，其中第 2 支簡上半部分殘失，還沒有找到，不過篇文大體已經齊全。這些簡的長度祇有 28.5 釐米，是「清華簡」中最早編排起來的一篇簡書，並被命名爲《保訓》，現已收錄於上海文藝出版集團中西書局出版的《清華大學藏戰國書簡》（壹）一書中。

據清華大學出土文獻與保護中心劉國忠教授介紹，經過專家們反覆討論，《保訓》簡的釋文大致內容是：周文王在位五十年的時候得了重病，他預感到自己將要離開人世，擔心沒有時間向其繼承人傳授《保訓》，戊子這一天，他自己洗了臉，把太子發（即後來的周武王）找來，對太子發說：「我的病已經很嚴重了，擔心沒有時間對你加以訓告。過去人們傳承《保訓》，一定要把它背誦下來。現在我病得這麼重，你一定要把我說的話記下來。要恭敬做事，不要放縱自己。」「以前舜出身於民間，親自參加勞動，舜就去求取『中』，能夠自我省察，將事情做好。舜獲得了『中』後，更加努力，毫不懈怠。舜的行爲得到了堯的讚賞，堯就把自己的君位傳給了舜。」

據劉國忠教授介紹，從《保訓》簡裡，人們可以進一步瞭解商周之間錯綜複雜的關係、瞭解周文王的對商策略、瞭解周人的治國理念，還可以瞭解儒家思想的淵源及其發展歷程。李學勤認爲，《保訓》裡所含的「中」的觀念，或稱「中道」，是《保訓》全篇的中心，它與儒家後來所說的「中庸之道」有著內在的聯繫。煙台大學中國學術研究所江林昌教授認爲，「中」是上古時期各氏族部落共有的宗教信仰和道德觀念，這種信仰和觀念來自於原始初民共有的太陽崇拜。中國文字學會會長、安徽大學中文系黃德寬教授認爲，《保訓》蘊含的思想關涉到中國傳統文化中的「中道」和「陰陽和諧」觀念，這些觀念都是長期影響中國主流文化的核心元素。

約西元前 1056 年文王崩，姬發繼位，號爲武王，尊其父西伯昌爲文王。文王臨死時囑武王早圖克商。武王即位後，繼承父志，重用太公（姜尚）、周公（姬旦）、召公奭（shì）等人治理國家，岐週日益強盛。

商朝在暴君紂王的統治下，政治上已十分腐敗，但軍事上仍有較強實力。武王審時度勢，積極爲滅商準備條件，等待時機。他即位九年後，爲便於進攻商都朝歌（今河南淇縣），將都城由豐（今陝西省西安市西南澧水西岸）遷至鎬（今陝西省西安市西南澧水東岸）。

受命十一年（約前 1046 年），武王探知紂王更加昏庸暴虐。良臣比幹、箕子忠言進諫，一個被殺，一個被囚。太師疵、少師強見紂王已不可救藥，抱著商朝宗廟祭器出逃。百姓皆側目而視，緘口不言。商紂王不顧慮財政，持續發動征討東南夷族的戰爭，已把商朝弄得國困民乏。武王同姜尚研究，認爲滅商條件已完全成熟，遵照文王「時至而勿疑」的遺囑，果斷決定發兵伐商，通告各諸侯國向朝歌進軍。出發前，太史卜了一卦，得兆象大凶。見此不吉之兆，百官大驚失色。武王決心已定，不迷信占卜，毅然聯合庸、蜀、羌、髳盧、彭、濮等部族，親率戰車三百乘，虎賁三千人，甲士四萬五千人，進攻商朝首都朝歌。大軍到達朝歌郊外七十里處的牧野（今河南省衛輝市南），各諸侯率兵車四千乘會合。紂王聞知周兵已到，調集都中士兵，再加上把囚犯、奴隸、戰俘武裝起來，共起兵十七萬（一說七十萬）相迎。雙方開始了歷史上著名的牧野之戰。武王在戰前向全軍發表誓詞，歷數商紂的罪惡，說明伐紂的正義性，動員將士們英勇殺敵。誓詞就是《尚書》中的《牧誓》。

決戰開始後，周軍士氣高漲，奮勇衝殺。商紂的軍隊在周軍凌厲的攻勢下一觸即潰。那些被迫參戰的奴隸、囚徒不願爲紂王賣命，反把武王看作救星，倒轉矛頭引導周軍殺入朝歌。紂王見大勢已去，登上鹿台，自焚身死。周武王以鉞砍紂王遺體，代表誅殺商紂，殷商正式滅亡。史稱「武王克殷」。

周朝建立之初，周武王對周朝開國元老實行了大分封，如將姜尚封於齊，周公（姬旦）封於魯，召公奭封於燕，叔鮮封於管，叔度封於蔡，等等。據說，周初總計分封了七十一個諸侯國，其中兄弟之國十五個，同姓之國四十餘個。封邦建國的目的是加強對各地的統治，並將其作爲周王室的屏藩。諸侯再在自己的封地裡分封卿大夫，卿大夫又在自己的封地裡分封士，這樣自上而下層層統治。自此，中國的封建等級制度走向成熟。

「武王克殷」三年後（約前 1043 年），周武王駕崩。武王年壽有九十四歲、九十三歲、五十四歲、四十五歲，甚至有六十多歲等多種說法。元年夏六月，葬武王於畢（即周陵）。由周公旦、召公奭和太公望輔佐繼承人成王。

武王死後，其子姬誦繼位，爲成王。成王年少，天下初定。管叔、蔡叔勾結紂王的兒子武庚，並聯合淮夷，發動叛亂。周公毅然率兵東征，平定了叛亂，誅殺了武庚和管叔，放逐了蔡叔，收服了殷商餘民。爲了加強對東方的統治，周公奉成王之命負責營建洛邑的工作。

洛邑建成後，成王親自來到洛邑王城，大會天下諸侯和四夷君長，並將跟隨武庚叛亂的殷遺民遷進成周，以便控制。周公還制禮作樂，建立了周朝的各項典章制度和禮樂制度，確立了以宗法制度爲中心的政治體制。成王曾親自討伐東夷，使東部得以安定。成王死後，繼位的康王繼承先王的事業，勤於政事，平易近民，刑罰幾十年不用，社會更加安定。

最後介紹周公。周公，姓姬，名旦，是周文王姬昌第四子，周武王姬發的弟弟，因其最初之采邑在周（今陝西省歧山縣。周朝建立後受封魯國，爲魯國開國國君），爵爲上公，故稱周公。西周初期的周公因在政治軍事、思想教育等領域皆有十分傑出之造詣，故被後世尊爲「元聖」。

周公一生的功績可概括爲：「一年救亂，二年克殷，三年伐奄，四年建侯衛，五年營成周，六年制禮作樂，七年致政成王。」周公攝政七年，編訂出一系列帶有根本性的典章制度（類似於後世之憲法），完善了宗法制度、分封制、嫡長子繼承法和井田制。周公七年歸政成王，確立了周王朝的嫡長子繼承製。

據何尊銘文記載，周武王滅商後，由於鎬京位置偏西，不能控制殷商舊族廣泛分佈的東方地區，就提出過在天下的中心建都的設想，武王還曾爲此夜不能寐，對周公嘆曰：「我未定天保，何暇寐！」爲鞏固新政權，周武王曾考察過伊、洛二水一帶的「有夏之居」，準備於此建設新的都邑，但未能全面實行便駕崩離去。周公攝政的第五年，正式開始大規模營建成周洛邑。

由周公主持營建的洛邑被稱爲「成周」或「新邑」等，是一座規模宏大的都城。據《逸周書・作雒解》記述：「城方千七百二丈，郛方七十里」，「以爲天下之大湊」，「設丘兆於南郊」，「建大社與國中」。城內的主要建築有太廟、宗廟（文王廟）、考宮（武王廟）、路寢、明堂等「五宮」。這些宮殿、宗廟的建築結構均爲「四阿、反坫、重亢、重郎、常累、復格、藻棁、設移、旅楹、畫旅」等式樣，城內還有「內階、玄階、堤唐、應門、庫台、玄闉」等不同的通道。經過一年左右的時間建成。因此地原有鄏邑，北有郟山，故又稱「郟鄏」。新都爲周王所居，又叫「王城」。新邑東郊、瀍水以東的殷民住地叫「成周」。

據《尚書・周書・洛誥》載：當年十二月，洛邑初步落成，周王朝舉行了盛大的慶功大典，周公帶領百官，讓他們在舊都熟悉禮儀之後，再跟從成王前往新邑。在洛邑建成後，周公召集天下諸侯舉行了盛大的慶典，在這里正式冊封天下諸侯，並且宣佈了各種典章制度，謀劃周王朝的長治久安。

據《尚書大傳》稱：「周公將作禮樂，優遊之三年不能作。君子恥其言而不見其從，恥其行而不見其隨。將大作，恐天下莫我知；將小作，恐不能揚父祖功業德澤。然後營洛，以觀天下之心。於是四方諸侯率其群黨，各攻位於其庭。周公曰：『示之以力役且猶至，況導之以禮樂乎？』然後敢作禮樂。」

周公攝政期間，在繼承《萬》舞的基礎上，於六年制禮作樂時，主持製作了表現周公、召公分職而治的武舞《酌》，加上武王所作的武舞《象》，合稱《大武》；[1]七年洛邑告成，爲了祭祀文王，周公又主持爲傳統的《象》舞配以新的詩歌，製作了表現文王武功的《象》舞。

「溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」（《詩經・小雅・北山》）在周公文治武功盛極一時的時代，並非虛構。由此引申出來的「田裡不鬻（yù）」——土地不許買賣，恐怕也出自周公。周公能授予姜太公以專征專伐的特權，那麼，「禮樂征伐自天子出」恐怕是周公時代爲周公所法定下來的（或更早確立）。爲了加強中央王朝對地方的統治，冊封、巡狩、朝覲、貢納等制度，也很可能是周公在總結前代經驗的基礎上確定下來的。

周公旦攝政六年，當成王已經長大，他「還政成王，北面就臣位」。周公旦退位後，把主要精力用於制禮作樂，繼續完善各種典章法規。周公制禮作樂的第二年，也就是周公稱王的第七年，周公把王位徹底交給了成王，並作《無逸》，以殷商的滅亡爲前車之鑒，告誡成王要先知「稼穡之艱難」，不要縱情於聲色、安逸、遊玩和田獵。《尚書・召誥》《尚書・洛誥》中周公和成王的對話，大概是在成王派召公主持營建洛邑、周公去視察時所作。在國家危難的時候，周公不避艱辛挺身而出，擔當起王的重任；當國家轉危爲安，走上順利發展之路的時候，毅然讓出了王位——這種無畏無私的精神，始終被後代稱頌。

在文化上週公提出了「明德慎罰」「敬德保民」的治國理念，制禮作樂，建立典章制度。其言論見於《尚書》諸篇，如《金縢》《無逸》等。周公對《易經》的創作也有貢獻。周公受孔子推崇，被儒家尊爲聖人。周公思想對儒家思想的形成起了奠基性的作用，漢代儒家將周公、孔子并稱「周孔」，或將孔子、顏回并稱「孔顏」。直至北宋前期才將《孟子》上提到與《論語》並重之地位，自此始有「孔、孟」并稱和「孔孟之道」之語。

周公制禮，是周公一生中最主要的功績之一。禮制發源極早。「禮」字在殷商時期的甲骨文中已經出現，據《說文解字》載：「禮，履也，所以事神致福也。」由是判斷，最初的禮祇是人們祈求鬼神的特定儀式。周公「制禮」則是爲了滿足安排祭祀秩序的需要，根據血緣關係和等級身份，分別製定尊卑之間、長幼之間、親疏之間各自不同的行爲規範。周公之「禮」，把禮原初的「事神致福」之意淡化，從規定不同身份的人等應該遵行的禮儀出發，最終成爲宗法等級制度的依據和標準。

孔子曾說「周因於殷禮，所損益可知也」，周初的禮樂是沿襲夏、商而來的，不過，在周初，其由以周公爲首的西周貴族和士大夫（知識分子）集團陸續加以釐定、增補、彙集、昇華，漸漸系統化爲法定的國家制度。《禮記・禮器》云：「經禮三百，曲禮三千。」夏商的禮樂主要用於敬神和慶典。《荀子・禮論》云：「上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。」經過周公修訂的禮樂，則主要用來維護社會等級制度和宣揚道德理想，與其說周公制禮作樂，不如說周公對殷禮進行了一番深化和系統化，以適應新生政權行

[1] 對於《象》舞與作爲「六樂」之一的《大武》的關係問題，歷來學界看法不一。有人認爲《象》舞是《大武》的篇章，也有人認爲《象》舞是小舞。對於《大武》的作者，學界也向來存在爭議。

使德治（以德治國）之需要。

周公制禮作樂，並非僅僅是改造殷人的祭祀典禮和置換典禮所用之樂歌，而是涉及了意識形態和社會制度的各個方面。近代學者王國維說：「周人制度之大異於商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及喪服之制，並由是而有封建子弟之制、君天子臣諸侯之制；二曰廟數之制；三曰同姓不婚之制。」這些不同於殷人的社會制度，雖然不一定是周公制禮作樂時親手製定，而是在具體的實踐中逐步形成的，但是周公在攝政期間的所作所爲奠定了周代社會制度的基礎。

作爲「人情所不免」的音樂，本就是隨人類文明而發展的。在中國，如果從賈湖骨笛[1]形成完整音階算起，樂（含音樂和樂器）在中國至少有九千年的發展史。樂既反映和表達人的情感，也顯現多種功能性意義，但樂作爲禮制之用途而處於如此突出的位置，的確應從周公始。樂本無所謂禮與俗，當音樂與禮制相結合形成常式與風格，當依等級觀念在使用過程中按用樂類型、樂器數量和樂舞承載人數之多寡分出尊卑貴賤之後，也就成爲了「爲用」理念下的定勢。中國的用樂傳統由此形成兩大主導脈絡或稱兩大體系，即禮樂和俗樂。[2]所謂樂分禮與俗。由此來看，周公乃是開國家意義上功能性用樂分類之先河者也。

周公制禮，著眼點不限於諸侯，他較多關注下層庶民。周公封胞弟康叔於商都朝歌。爲了鞏固周的統治，周公先後發佈了各種文告，從這裡可以窺見周公總結了夏殷的統治經驗後製定下來的各種政策。周公曾先後給衛康叔《康誥》《酒誥》《梓材》三篇文告。

他告誡年幼的康叔：商朝之所以滅亡，是由於紂王酗於酒，婬於婦，以致於朝綱混亂，諸侯舉義。他囑咐說：「你到殷墟後，首先要拜訪那裡的賢人長者，向他們討教商朝前興後亡的原因；其次務必要愛民。」周公旦又把上述囑言，寫成《康誥》《酒誥》《梓材》三篇，作爲法則送給康叔。周公寫三篇文告給予康叔的原因：一則是康叔統治的是殷人的腹心地帶，該地區的問題最尖銳、最複雜；二則是周公首先征服的也是三監反周所據的殷人集中之地，而戰爭勝利之後，康叔受封也比較早。《康誥》《酒誥》《梓材》可以看作是周公對新征服地區的施政綱領。三篇文告的主旨是「敬天保民」「明德慎罰」，爲的是使殷民在連續兩次大動盪之後安定下來，使殷民從事正常的農業生產和商業活動，但又不是一味遷就，對飲酒成風、不孝不友是毫不客氣的。康叔到殷墟後，牢記周公旦的叮囑，生活儉朴，愛護百姓，使當地吏民安居樂業。

《康誥》的目的是安定殷民，全篇內容不外是「明德慎罰」。周文王因爲「明德慎罰，不敢侮鰥寡」才有天下。殷代「先哲王」也是安民、保民。「明德」的具體內容之一就是「保殷民」。「慎罰」，是依法行

---

[1] 賈湖骨笛是迄今爲止中國考古發現的最古老的樂器，也是世界上最早的可吹奏樂器。該骨笛是用鶴類尺骨管製成，磨製精細，七孔。在第六孔與第七孔之間有一小孔，經測音可以發兩個變音，應爲調整第七孔發音而鑽的調音孔。值得注意的是，該墓出土有兩件形制相似的骨笛。據測音研究，它們是一雌一雄，印證了中國自古就有雌雄笛的傳統。

此笛經試奏，證明是一種豎吹骨笛，也是後世豎笛或洞簫類樂器的祖型。當時的人們利用此笛吹奏出有節奏的音符，以此表達對生活的感受和對神靈的尊敬；現代音樂家們使用此笛仍能吹奏出五聲階的曲子《小白菜》。

賈湖骨笛，取其中保存完整者，用豎吹方法測試，可吹奏出六聲音階的樂音。此遺址骨笛是世界上發現年代最早、至今尚可演奏的樂器，反映了我國史前音樂文明的高度發達。經過探索，其音色明亮、古樸。有著原始風格的古樂之聲由此從賈湖骨笛「散入」現代人的耳鼓。

「它有兩個八度的音域，並且音域內半音階齊全。這意味著賈湖骨笛不僅能夠演奏中原傳統的五聲或七聲調式的樂曲，而且能夠演奏富含變化音的少數民族或外國的樂曲。」李宏說，「這種實踐，讓我們清楚了賈湖骨笛在音樂文化中所具有的意義。賈湖骨笛已經具備了七音階甚至變化音級，而與之同時期的其它旋律樂器卻處於三聲以內的音域範圍，而七音階的產生，無疑需要經歷一個漫長的歷史過程。而我們的實踐，強烈衝擊了曾經認定的傳統音樂以五聲爲主幹的觀點，也讓我們折服於史前先民那不可思議的創造力！」

賈湖遺址，是中國新石器時代前期的重要遺址，C14、釋光測年結果顯示其距今約九千至七千五百年，位於河南省舞陽縣北舞渡鎮西南的賈湖村，始發現於二十世紀六十年代初，保護區面積爲5.5萬平方米，是一處規模較大、保存完整、文化積澱極爲豐厚的新石器時代早期遺存。賈湖遺址是淮河流域迄今所知年代最早的新石器時代文化遺存，提供了結合黃河中游至淮河中下游之間新石器文化關係的一個連接點。（參見張居中：《考古新發現——賈湖骨笛》，《CNKI》，1988年，第97—98頁。）

賈湖遺址的發掘，再現了八千年前人類生活的景象，被評爲二十世紀中國一百項考古大發現之一，被鐫刻在北京「中華世紀壇」青銅甬道的顯要位置，彪炳千秋。因其獨有的特徵，研究者稱之爲「賈湖文化」。賈湖文化是中華民族歷史長河中第一個具有確定時期記載的文化遺存，是「人類從愚昧邁向文明的第一道門檻」。賈湖遺址的發現與發掘具有很高的歷史與科學價值，正如我國著名考古學家俞偉超先生在《舞陽賈湖》一書的序言中所說：「賈湖遺址的發掘，可稱是（二十世紀）八十年代以來我國新石器考古中最重要的工作。」其價值主要表現在以下幾個方面：

⑴賈湖遺址有其獨特而豐富的文化內涵和複雜的地層關係，這對裴李崗文化的類型與分期研究的深入進行具有重大意義。⑵這裡發現的大批房基、墓葬、窯穴、陶窯以及大量的生產工具對研究當時的聚落形態、生產力發展水平都有重大意義。⑶這裡發現的大批保存較好的人體骨架及動物骨骼，對研究當時的人種、人類體質、家畜起源、生態環境都具有重要意義。⑷墓葬中隨葬成組內裝石子的龜甲及共存的骨笛及杈形骨器等原始宗教用具爲研究當時的埋葬習俗、龜靈崇拜、信仰等宗教意識提供了新的重要資料。⑸從這裡出土的我國迄今發現的年代最早的樂器——骨笛，經研究已具備了四聲、五聲、六聲、七聲音階，在我國乃至世界音樂史上都有重要的歷史地位。⑹賈湖遺址出土的刻在龜甲、骨器、石器、陶器上的契刻符號表明，在距今八千至九千年的賈湖文化中，已出現了原始文字性質的符號，對研究我國文字的起源提供了重要資料。饒宗頤先生指出：「賈湖刻符對漢字來源的關鍵性問題，提供了嶄新的資料」，並被認爲是「早於安陽殷墟的甲骨文卜辭四千多年，領先於素稱世界最早的古埃及紙草文字」，是迄今爲止人類所知最早的文字雛形。⑺經中國科技大學和美國賓夕法尼亞大學對賈湖出土的陶器進行的研究分析表明，九千年前的賈湖人已掌握原始的釀酒技術，這對研究世界酒文化史具有重大意義。

[2] 陸航、張翼：《青銅器與禮樂文明：器與道的融合與悖反》，中國社會科學網。

事，其中包括殷法的合理成分。刑罰不可濫用，有的案情要考慮五六天、十來天，才能判定。至於殺人越貨，「不孝不友」的，要「刑茲無赦」。文告中反覆強調「康民」「保民」「裕民」「庶民」，告誡康叔要勤勉從事，不可貪圖安逸。「天命」不是固定不變的，能「明德慎罰」才有天命。「明德慎罰」也不是一切照舊，而是參酌殷法，推行周法，使殷人「作新民」。

《酒誥》是針對殷民飲酒成風而發的。釀酒要用去大量糧食，這種飲酒風習在以農業起家的周人看來，簡直無法容忍。周公並非完全禁酒，在有祭祀慶典的時候還是可以喝一點的，但群飲是不行的，不可放過，要通統捉來「以歸於周」「予其殺」。「予其殺」是我將要殺，未必殺。所以「歸於周」，是不要給殷人以像「小子封刑人殺人」的印象。這同「保民」「安民」是一致的。應該引導殷民去「藝黍稷」（即種莊稼），也可「肇牽車牛，遠服賈」，去經商養父母。殷代先王，從成湯至帝乙都不敢「自暇自逸」，更何況聚會飲酒了。至於工匠飲酒，另當別論，不要殺，姑且先進行教育。在政策上區別對待是十分鮮明的。

《梓材》也還是提倡「明德」，反對「後王殺人」。至於民人之間，也不要相殘害、相虐待，乃「至於敬寡，至於屬婦，合由以容」。上上下下不虐殺而「敬寡」，而「合由以容」，自然會出現安定的局面。這種局面的形成不是輕易可以得到的，要像農民那樣勤除草、整地、修整田界水溝，像維修居處那樣勤修垣牆、壁上塗泥、頂上蓋草，又如同匠人治器那樣，勤事修斯，再塗上黑漆和紅漆。總之，勤用明德、保民，才能「萬年惟（爲）王」。[1]

周公還政三年後，在豐地養老，不久得了重病，病終前，周公叮囑說：「一定要把我葬在成周，以表示我至死也不能離開成王。」周公死，成王欲葬之於成周，天乃雷雨以風，禾盡偃，大木斯拔，國人大恐，之後周公被葬於文王墓地畢，成王說：「這表示我不敢以周公爲臣也。」

整段生僻字詞註解如下：

「父作之」：指父親王季（姬歷）爲文王開創了基業。「子述之」：指兒子武王繼承了文王的遺志，完成了統一大業。「纘（zuǎn）」：繼續，繼承。「大王」：即王季之父古公亶父。這裡「大」字古讀「太」。「緒」：事業。此指前人未竟之功業。《詩經・魯頌・閟宮》：「纘禹之緒。」「壹戎衣」：即殲滅大殷（商朝）。因爲「壹」同「殪（yì）」，殲滅。「戎」：大。「衣」：「殷」之誤讀。鄭玄註：「衣讀如殷，聲之誤也，齊人言殷聲如衣。」據《尚書・康誥》：「天乃大命文王殪戎殷」。另一說，披掛戰袍伐紂取勝奪得了天下。「末」：老，指周武王的晚年。「追王」：後代加封先祖以「王」的稱號叫追王。王，動詞用法，即尊……爲王。「期」：指一整年。「喪」：喪禮，指處理死者殯殮奠饌和拜跪哭泣的禮節，古爲「凶禮」之一。「期之喪」：一週年的守喪期。

此段經文大意如下：

孔子說，古代帝王中無憂無慮的，大概祇有周文王吧！因爲他有賢明的王季做父親，有英勇的武王做兒子，父親王季爲他開創了基業，兒子周武王繼承了他的遺志，完成了他所沒有完成的事業。

武王繼續著太王、王季、文王未完成的功業，滅掉了殷，取得了天下。周武王這種以下伐上的正義行動，不僅沒有使他自身失掉顯赫天下的美名，反而被天下人尊爲天子，掌握普天下的財富，世代在宗廟中享受祭祀，子孫永葆祭祀不斷。

周武王直到晚年才承受上天之命而爲天子，因此他還有許多未竟之事業。武王死後，周公輔助成王才成就了文王和武王的德業，追尊太王、王季爲王，用天子的禮制來追祀祖先，並且把這種禮制一直實行到諸侯、大夫、士和庶人（平民）中間。周公製定的禮節規定：如果父親是大夫，兒子是士的，父死就要按大夫的禮制來安葬，兒子按士的禮制祭祀；如果父親是士，兒子是大夫的，父死就要按士的禮制安葬，兒子按大夫的禮制祭祀。爲旁親服一年齊衰喪的禮制，從庶人實行到大夫爲止。爲父母親服三年斬衰喪的禮制，一直實行到天子。給父母守喪本身沒有貴賤之區別，天子、庶人都是一樣的。

子思引夫子這一長段言語，旨在闡明孝理、孝義。重點有三：

其一是「父作之，子述之」：如果是利民之業、利國之業、正義之業，爲人子者，需如王季（姬歷）、周文王（姬昌）、周武王（姬發）、周公（姬旦）、周成王（姬誦）等父子、兄弟、叔侄、君臣那樣，代代

[1] 蕭家老大：《明德慎罰，天下大服，周公的事業達到成功的巔峰》。

傳承前輩之遺願，竭力完成前輩未竟之事業，此方爲真孝也，方爲真忠也，方爲真誠也。此真孝、真忠、真誠，顯於家族者，爲完成父輩們未竟之事業，此爲忠孝外層之意義與價值也；顯於社會天下者，則實現了人性之最大彰顯與落實，此爲忠孝內層之意義與價值也；顯於身心生命之內者，德化人生與昭明良知貫通於生前死後之終生，此爲忠孝密層之意義與價值也。忠孝之極秘層（第四層）之意義與價值，即心性永遠持守其內涵與屬性而不失，以實現儒家聖賢們與佛家如來們之法身圓滿成就，或曰終極歸宿之圓滿成就，或曰仁之在其自己之圓滿成就，或曰良知之在其自己之圓滿成就，或曰忠孝之在其自己之圓滿成就。

其二是「周公成文武之德」：儒家或曰華夏文明，始終緊扣著德性與人性。德性（佛性）的核心是無我前提下的慈悲（無緣大慈，同體大悲）精神，一味地犧牲自己以成就他人；人性的核心是公平原則與正義精神，無論是於自己還是於家國，爲了維護公平與正義，完全可以無所不用其極，包括使用武力和戰爭來達成此目的。所以儒家之士是包括文士與武士兩類的，夫子本人就親自指揮過幾次戰爭和軍事行動，且於己十分不利的局面下，以少勝多，以弱勝強，大獲全勝。周孔二人，皆是「成文武之德」，將文治武功發揮到極致之聖才。後世儒生，或能文而不能武；後世武夫，或能武而不能文。此皆非華夏之正統。

其三是「父母之喪，無貴賤」：喪禮或因身份之高低而有別，但喪禮作爲孝心之外現，則無別。任何人皆需盡孝心、明孝理、踐孝行，并用此孝心、孝理和孝行來提陞自己、淨化自己和覺醒自己，同時也以此來淳化家風與鄉俗，使民心歸厚也，使鄉風淳樸也。

孝與忠、孝與誠、孝與敬、孝與義、孝與禮、孝與樂，名相不同，理趣無別，一而已也。是故子曰：「吾道一以貫之」。

第十九章

子曰：「武王、周公，其達孝矣乎。夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。」

「春秋，修其祖廟，陳其宗器，設其裳衣，薦其時食。宗廟之禮，所以序昭穆也。序爵，所以辨貴賤也。序事，所以辨賢也。旅酬下爲上，所以逮賤也。燕毛，所以序齒也。」

「踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。」

「郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！」

此爲《中庸》第十九章之全文。皆爲引述夫子之言。

「達」：通達，真正地明白。「春秋」：本指季節，此指祭祀祖先的時節。「宗器」：此指古代宗廟祭祀所用之器物，主要指行禮樂時的用品與器具，如鍾、磬和時令食品等。

「裳衣」：①古時「衣」指上衣，「裳」指下裙；後亦泛指衣服。②《周易・系辭下傳》曰：「黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤。」後以此借指聖賢的君主。③代稱達官貴人或儒雅之士。④借指華夏、中國：華者，服飾美麗之意也。華美之服飾是我等先祖進入文明時代之重要標誌。在周邊夷族依然茹毛飲血、穿獸皮住山洞之時，我們的先祖已經進化出高度的文明和智慧，發明出華美之服飾，並引以爲榮。夏者，狹義爲高大之房屋，廣義爲博大眾多、擁有天下之意。若僅取「夏」之狹義，能建造高大之房屋，與發明華美之服飾一樣，都屬於非常了不起的文明盛事，標誌著我們的先祖所取得的文明高度。「華夏」二字之聯用非常早，應該早於殷商時代，可能於夏朝初期就已聯用，以此來顯耀我們的文明成果。華夏子民等同於文明子孫，文明子孫所生活之處等同於禮樂之邦，禮樂之邦等同於人性與德性之全面覺醒之國。華夏者，由外及內也；中國者，以中爲國民之本也。「中」者，內也，基也，根也，覺也，明也，心性也。持中不失，化中爲用（承體起用或曰化體爲用）者，由內及外也，亦爲「庸」之謂也。合稱爲「中庸之道」也。百姓及上下皆緊扣中庸之道而不失者，「中國」之謂也。此處「裳衣」二字，特指先祖生前所穿戴之衣服。「薦其時食」：進獻時令食品。

「昭穆」：昭穆制度是宗廟制度之一，廟制規定，天子立七廟，諸侯立五廟，大夫立三廟，士立一廟，庶人無廟，以此區分親疏貴賤。延伸到民間，祠堂牌位的擺放次序也就是昭穆制度，如：始祖居中，左昭右穆；父居左爲昭，子居右爲穆；二世爲昭，三世爲穆；四世爲昭，五世爲穆；六世爲昭，七世爲穆；二、四、六世爲昭，三、五、七世爲穆；先世爲昭，後世爲穆；長爲昭，幼爲穆；嫡爲昭，庶爲穆。

「序爵」：依照爵位高低排列。「序事」：排列宗祝有司的職事。「旅」：眾。「酬」：以酒相勸。「旅酬」：眾人舉杯勸酒。「逮賤」：祖先的恩惠下達到卑賤者。「燕」：同「宴」。「燕毛」：宴飲時依照毛髮的顏色區分長幼的次序。「禘（dì）嘗」：古代宗廟最隆重的四季祭祀（春祭、夏祭、秋祭、冬祭）。「禘」：古代帝王或諸侯在始祖廟裡對祖先的一種盛大祭祀。「嘗」：秋祭。「示」：與「視」通假。「示諸掌」：視掌上之物，指非常容易看見。

整句大意如下：

孔子說，周武王和周公兄弟二人，是真正通達和明白孝義之真諦者也。何以斷言呢？（因爲忠孝故）他們善於繼承先人之遺志，善於繼承先人未竟之事業。

每逢春秋舉行宗廟最爲盛大之祭祀時，修整祖廟，陳列宗器，擺設先人的衣裳，供奉時令食物。宗廟中的祭禮，嚴格遵守左昭右穆的制度；序列爵位，嚴格遵守等級貴賤、遠近親疏之倫序；安排祭祀中各種職事，嚴格遵守子孫才能之賢愚；祭後眾人輪流舉杯勸酒時，晚輩向長輩敬酒，是以顯示先祖的蔭佑與德惠（佛家曰加持）下達到地位低賤者；祭畢宴飲時，依照頭髮的黑白（年歲大小）來排列座次，以強調尊老愛幼之美德。

供奉好先王的牌位，舉行先王留下的祭禮，演奏先王時代的音樂，敬重先王所尊敬的人，愛護先王所關愛的子孫臣民，對待死者如同他在世時一樣，對待亡者如同他活著時一樣，此乃孝道之極至也。

祭祀天地的禮節，是用來溝通上帝的。祭祀宗廟的禮節，是用來溝通祖先的。明白了祭天祭地的禮節和四時舉行諸祭的意義，那麼治理國家就如同視掌中之物那樣清楚而容易了。

子曰：「武王、周公，其達孝矣乎。夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。」

「善述人之事者也」是指將先輩們未竟的家族事業和民族事業繼承發揚起來，大到傳續國祚，小到傳續一項祖輩們的手藝，皆爲傳承事業。此曰「外傳承」，或曰最外層之孝道（孝道之社會化、風俗化、技術化、生計化等外在之表現與傳續）。於此外在傳承過程中，我們接通了與先輩們的生命聯繫與身心相應，穩定了我們的社會身份和地位。換言之，我們找到了（或曰確定了）社會身份中的「我」，即家族之我、血脈之我、社會之我、民族之我、文化之我、歷史之我。這些「我」的身份之確立，對人格之成長、精神之成長、身心之成長、文化認知之成長，乃至於倫理關係之釐定和道德生命之覺醒，極其重要。歷史地看，太多個人或群體，之所以人格幼稚、舉止失措、認識顛倒、思維混亂等，究其根源，皆因於家族、於血脈、於社會、於民族、於文化、於歷史等方面，沒能很好地確定其身份所致也，即常說的「飄零無根」之謂也。故一個人或一個群體，能否重家愛國，與其個人身份的認同感之培養與成熟，是「不可須臾離也」的。

「善繼人之志」是指傳承先輩的品德、境界、胸懷、志向、文化、人生理念等屬於文明文化範疇的精神內容，於此無偽之傳承中，後輩因與先輩在精神（文明文化）上的交通與相應而獲得精神與人格的提陞與成熟，獲得道德的喚醒與成長。此曰「內傳承」，或曰內層之孝道（孝道之精神化、人格化、文明化之表現與傳續）。於此內在傳承過程中，我們感受到了先輩們「洋洋乎，如在其上，如在其左右」，我們進一步接通了先輩們的生命內涵與品質，受到他們更深層次的喚醒與感應，進一步消除作爲個體存在的孤獨感與漂泊感等負面感受。

是故夫子曰：「無憂者，其惟文王乎？」爲何文王如此無憂？或曰爲何文王之幸福感如此之高？那是因爲他在「父作之，子述之」方面做得非常圓滿。爲何武王、周公能作爲孝道之代表？那是因爲他們通曉了孝道之真義並切實地踐行之。何以證明他們通曉了孝道之真義？是因爲他們「善繼人之志，善述人之事者也」。

「春秋，修其祖廟，陳其宗器，設其裳衣，薦其時食。宗廟之禮，所以序昭穆也。序爵，所以辨貴賤也。序事，所以辨賢也。旅酬下爲上，所以逮賤也。燕毛，所以序齒也。」

對於初學者，對於儒家工夫（中庸之道、踐行仁義）之初修者，「因境生心」是不易之法則。

何謂「因境生心」？即人是深受社會環境和文化環境所影響的，特別是在靜定工夫（陽明曰「致良知」之工夫）成熟之前，人是非常容易受到社會環境和文化環境所影響的。影響分爲良好的影響和惡劣的影響。影響是一個由外及內的過程：起初之影響是外在的，逐步地這些影響就會內化入此人之身心，成爲其身心的有機組成部分，成爲其人格、思維、習慣、狀態和三觀（人生觀、世界觀和價值觀）的有機組成部分，此謂之「因境生心」。

包括禮儀在內的所有儀式，隨著時代之變遷而有興衰和損益，這是難免的。但生活中的儀式，特別是修行上的儀式，可以很簡化，但永遠不能徹底取消。何以故？因境生心故。儒家歷年來在簡化繁文縟節方面的努力是持續不懈的，但在禮樂之儀式化、生活之儀式化、倫理之儀式化等各個方面，最重視儀式感的也是儒家。這看上去似乎是矛盾之事，實則不相衝突。致力於簡化繁文縟節，是因爲繁文縟節必然會帶來兩大惡果：其一是耗費大量錢財和精力，給百姓和家國帶來巨大的負擔；其二是過分注重外在的禮儀細節，會錯失對禮儀背後之禮義（禮之內涵與本義）之探究，此爲捨本逐末，得形忘意。儒家之所以重視儀式感，是因爲儒家深知對於普通人而言，對於凡夫而言，對於初學者而言，「因境生心」對他們的影響是十分強烈而持久的。如果能爲他們時常創造一些良好之對境（儀式與儀軌），是很有必要的。既要有儀式感，又要嚴格地管控它們，不讓它們流於形式或變得繁瑣而適得其反，關鍵是掌握好分寸，即掌握好「度（火候）」。「《詩》云：『伐柯伐柯，其則不遠。』執柯以伐柯，睨而視之，猶以爲遠。故君子以人治人，改而止。」

當靜定工夫達到成熟之時，當生命覺醒或曰道德覺醒達到成熟之時，「因境生心」將會徹底反轉過來，而成爲「因心生境」，即境由心生：有何心即現何境。佛經曰：「隨其心淨，則國土淨」[1]。國土者，外境

[1] 《維摩詰經・佛國品》云：如是，寶積！菩薩隨其直心，則能發行；隨其發行，則得深心；隨其深心，則意調伏；隨意調伏，則如說行；隨如說行，則能回向；隨其回向，則有方便；隨其方便，則成就眾生；隨成就眾生，則佛土淨；隨佛土淨，則說法淨；隨說法淨，則智慧淨；隨智慧淨，則其心淨；隨其心淨，則一切功德淨。是故，寶積！若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。」

也；心者，主體之生命也。「隨其心淨，則國土淨」可有兩解：其一是隨著內在生命之覺醒程度之持續提陞，外在的物理世界和人類社會（國土），則自然而自發地顯現出其本來清淨的一面；其二是隨著內在生命之覺醒程度之持續提陞，從生命（心性）中顯化出來的「十力」（現代哲學謂之創造力），就能積極而自然地將外在的物理世界和人類社會（國土）持續地淨化（也即同化）爲清淨之存在。第一義從儒家角度視之，即是「堯、舜，性之」；第二義從儒家角度視之，即是「湯、武，反之」。如從「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」之「中和之道（中庸之道）」視之，第一義和第二義，究竟而言，無二無別。

佛經復曰「心能轉境，則同如來」[1]。凡夫是心为境奴，境为心主，心随境转。如来（彻底觉悟的佛陀）因证达心外无物、心外无境（乾坤万有皆心性内涵之所呈现），故心有所变，境（万有）必随之。此谓心境不二、心气不二、心性不二、物我不二、主客（能所）不二、本体宇宙不二之“不二法门”。儒家称此为“参天地，赞化育”或“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”或“大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神”之圣贤化境，或曰“吾心即宇宙，宇宙即吾心”之境界。

「踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。」

此明密層之孝義也。此與佛家金剛乘大手印與大圓滿之明體中呈現過往之聖賢，並接受這些過往聖賢之加持與心傳，完全同一理趣，同一修行，同一密義。所不同者，儒家自忠孝入，以道德覺醒來實現生命覺醒；佛家自禪定入，以真理覺醒來實現生命覺醒。

「郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！」

上帝者，心性之位格也，心性之別名也，主體之生命臨時性地推出去作虛擬之客體存在也。此明秘密層（或曰極密層，也即最終層次）之孝義也。於此終極孝義、孝理、孝境、孝行之中，忠孝即心性，心性即忠孝。忠孝之外無心性，心性之外無忠孝。此曰「達孝」，此曰「孝之至也」！

周文王、周武王父子二人伐商之際，商紂王曰：「吾乃天帝之子，天可違乎？」君權神授的神權思想在商代達到頂峰。紂王之意爲我的王權是天帝所授，反我即是反神授，就是反天。「天可違乎」：天帝你們也敢反嗎？文、武二王是如何處理這個嚴峻的問題的呢？他們說，紂王不能敬德保民，早違天命，是紂王在違背天命，不是我們。我們伐紂，是以德配天，是替天行道——代表天帝來懲罰此不忠、不孝、無德、無義之人。

自周朝建立之時起，「君權神授」多了一個十分重要的內涵：以德配天。簡言之，就是君王需有真正的德行，天帝只授權和保佑那些有德之君王。喪德者必失君權，因爲天帝已經從失德者那裡收回了授權和爵祿。如是，以周爲始，君權神授爲虛設，君權德授爲實際；如是，以周爲始，上帝（天帝）爲虛設，忠孝（德行）爲實際。

君權神授爲虛設，君權德授爲實際——這是周初華夏文明史和上古政治史上，極其重大的轉折與飛躍。一生體悟和傳承文、武、周公之道的孔子，對於商朝君權神授是爲實授，周朝君權神授是爲虛設，定然給予了高度留意和深刻領悟。由是我們可以斷言，夫子於此處所言「郊社之禮，所以事上帝也」之「上帝（天）」，是爲虛說，非如宗教家那樣有所實指，非如宗教家心目中那有形有相之神。上帝爲虛，何以爲實？德性爲實也。故此「以事上帝」，實爲致敬德性之本身也，致敬仁義之本身也。

忠孝通達而至第三層（密層之忠孝）和第四層（極密層之忠孝），也即踐行忠孝通達而至最後兩個層次

爾時，舍利弗承佛威神作是念：「若菩薩心淨，則佛土淨者，我世尊本爲菩薩時，意豈不淨？而是佛土，不淨若此？」佛知其念，即告之言：「於意云何？日月豈不淨耶？而盲者不見。」對曰：「不也，世尊！是盲者過，非日月咎。」「舍利弗！眾生罪故，不見如來佛土嚴淨，非如來咎。舍利弗！我此土淨，而汝不見。」

爾時，螺髻梵王語舍利弗：「勿作是意，謂此佛土以爲不淨。所以者何？我見釋迦牟尼佛土清淨，譬如自在天宮。」舍利弗言：「我見此土，丘陵坑坎，荊蘇沙礫，土石諸山，穢惡充滿。」螺髻梵王言：「仁者心有高下，不依佛慧，故見此土爲不淨耳！舍利弗！菩薩於一切眾生，悉皆平等，深心清淨，依佛智慧，則能見此佛土清淨。」於是佛以足指按地，即時三千大千世界，若干百千珍寶嚴飾，譬如寶莊嚴佛，無量功德寶莊嚴土。一切大眾嘆未曾有，而皆自見坐寶蓮華。

佛告舍利弗：「汝且觀是佛土嚴淨！」舍利弗言：「唯然，世尊！本所不見，本所不聞，今佛國土嚴淨悉現。」佛語舍利弗：「我佛國土常淨若此，爲欲度斯下劣人故，示是眾惡不淨土耳！譬如諸天，共寶器食，隨其福德，飯色有異。如是，舍利弗！若人心淨，便見此土功德莊嚴。」當佛現此國土嚴淨之時，寶積所將五百長者子皆得無生法忍，八萬四千人皆發阿耨多羅三藐三菩提心。佛攝神足，於是世界還復如故。求聲聞乘三萬二千天及人，知有爲法皆悉無常，遠塵離垢，得法眼淨；八千比丘，不受諸法，漏盡意解。

[1] 「一切眾生，從無始來，迷己爲物，失於本心，爲物所轉，故於是中，觀大觀小。若能轉物，則同如來。」（《楞嚴經》卷二）

時，德性之智必然達到相當程度之彰顯與流行。將心性之中的自律性、自在性、自足性、自發性、自然性和無我性等特性應用於學問（經驗知識和經驗智慧），應用於人生，應用於倫理和做人，獲得和纍積經驗知識相比普通人要容易得多，成就要大得多。用於心，則心得以正，意得以明；用於身，則身得以修；用於家，則家得以齊；用於國，則國得以治；用於天下，則天下得以太平。故夫子曰：「郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！」

由此句式可以舉一反三爲：

郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治學修文其如示諸掌乎！

郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，正心誠意其如示諸掌乎！

郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，修身齊家其如示諸掌乎！

郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，技藝百業其如示諸掌乎！

……

第二十章

哀公問政。

子曰：「文武之政，布在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。」

「人道敏政，地道敏樹。夫政也者，蒲盧也。」

「故爲政在人。取人以身。修身以道。修道以仁。」

「仁者，人也，親親爲大；義者，宜也，尊賢爲大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」

「在下位，不獲乎上，民不可得而治矣。」

「故君子，不可以不修身。思修身，不可以不事親。思事親，不可以不知人。思知人，不可以不知天。」

「天下之達道五，所以行之者三，曰：君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也、朋友之交也。五者，天下之達道也。知、仁、勇三者，天下之達德也。所以行之者，一也。」

「或生而知之，或學而知之，或困而知之。及其知之，一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之。及其成功，一也。」

子曰：「好學近乎知。力行近乎仁。知恥近乎勇。」

「知斯三者，則知所以修身。知所以修身，則知所以治人。知所以治人，則知所以治天下國家矣。」

「凡爲天下國家有九經，曰：修身也、尊賢也、親親也、敬大臣也、體群臣也、子庶民也、來百工也、柔遠人也、懷諸侯也。」

「修身，則道立。尊賢，則不惑。親親，則諸父昆弟不怨。敬大臣，則不眩。體群臣，則士之報禮重。子庶民，則百姓勸。來百工，則財用足。柔遠人，則四方歸之。懷諸侯，則天下畏之。」

「齊明盛服，非禮不動，所以修身也。去讒遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也。尊其位，重其祿，同其好惡，所以勸親親也。官盛任使，所以勸大臣也。忠信重祿，所以勸士也。時使薄斂，所以勸百姓也。日省月試，既稟稱事，所以勸百工也。送往迎來，嘉善而矜不能，所以柔遠人也。繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也。」

「凡爲天下國家有九經，所以行之者，一也。」

「凡事，豫則立，不豫則廢。言前定，則不跲。事前定，則不困。行前定，則不疚。道前定，則不窮。」

「在下位，不獲乎上，民不可得而治矣。獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣。信乎朋友有道：不順乎親，不信乎朋友矣。順乎親有道：反者身不誠，不順乎親矣。誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。」

「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」

「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」

「有弗學，學之弗能，弗措也。有弗問，問之弗知，弗措也。有弗思，思之弗得，弗措也。有弗辨，辨之弗明，弗措也。有弗行，行之弗篤，弗措也。人一能之，己百之。人十能之，己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。」

哀公問政。

此爲《中庸》第二十章之首句。《孔子家語》《論語》和當時諸子之書中，記載了很多關於孔子與哀公的對話和互動之事蹟。此處所記僅是其中一例也。

魯哀公（？—前 468 年），姓姬，名蔣，爲魯定公之子，魯國第二十六任君主，西元前 494 年至西元前 468 年在位，共在位二十七年。「哀」爲其去世後之謚號。《中庸》書裡稱其謚號，足證《中庸》一書乃魯哀公去世後所作。孔子先魯哀公而逝，又足證《中庸》一書乃孔子逝世後所作。

魯哀公在位期間不能任賢用能。有一個叫田饒的人很有才能，在魯哀公手下做事多年，但魯哀公並不重用他。有一天，田饒對魯哀公說：「我將要離開大王，像鴻雁那樣遠走高飛了。」哀公問：「何意？」田饒說：「大王難道沒有見過雄雞嗎？它頭上戴著紅冠，非常文雅；腳上有鋒利的爪子，格外英武；面對敵人敢

打敢拚，是勇敢的表現；看見食物就呼喚同伴一道享用，是有品德的表現；守夜報時，從不誤事，是誠信的表現。雄雞雖然有這五種長處，可是大王還是命令手下人煮了來吃。爲什麼會這樣呢？因爲它們就在身邊啊！至於那鴻雁，一飛就是千里，有時停在大王的水池裡，吃大王的魚鱉，有時停在大王的田園裡，啄大王的豆類和穀物。儘管鴻雁沒有雄雞的長處，可是大王還是很器重它們，這是因爲它們來得遠啊！請讓我也像鴻雁一樣遠走高飛吧！」哀公說：「留下吧！我把你的話記下來了。」田饒說：「放著有能力的人不予重用，記下他的話有何用？」說完，田饒就離開魯國前往燕國了。燕國讓田饒擔任國相，田饒輔政有方，三年後，燕國國力大增，國內安定繁榮。魯哀公聽到這個消息，連聲嘆息。

魯國的國政在魯哀公時已日益不堪。當時，魯國的國政把持在季孫氏、孟孫氏、叔孫氏三大家族之手，因這三家都是魯桓公的後代，故被世人稱爲「三桓執政」，身爲國君的魯哀公並沒有實權。另外，身爲小國的魯國還受到吳、越、齊等大國的欺壓，日子愈發難過。

魯哀公二十七年（西元前 468 年），「公患三桓之侈也，欲以諸侯去之」，而「三桓亦患公之妄也」。於是，君臣之間的矛盾一觸即發。一次，魯哀公出遊，在孟孫氏門前的大街上遇到孟武伯，他試探地問：「請有問於子，餘及死乎？」意思是：我冒昧地問一句，我能得到善終嗎？三問，孟武伯均不答。魯哀公感到形勢不妙，就輾轉「如越」，流亡到越國，希望越國能幫助他清除「三桓」，實現復國。結果，越國不肯幫助他。隨後，他四處流亡度日，先後流亡於衛國、鄒國，最後又回到越國。[1]臨死之前，「國人迎哀公復歸，卒於有山氏」[2]。

孔子周遊列國[3]，終不得其志，晚年歸故土魯國，魯哀公尊其爲「國老」，經常向孔子請教問題。《中庸》此處所引「哀公問政」一段，應屬此期間之事。

魯哀公十四年春天，魯國在一次大型的狩獵活動中捕獲了麒麟。麒麟本是瑞獸，現在居然被獵殺，看到這種情形，再聯繫自己及所處的時代，孔子感物傷懷，說：「吾道窮矣！」並喟然嘆曰：「莫我知也夫！」兩年之後，孔子去世。

魯哀公十六年（前 479 年），孔子去世，魯哀公親自發表誄文（悼念文章）。誄文曰：「旻天不吊，不慭[4]遺一老，俾屏餘一人以在位，煢煢餘在疚。嗚呼哀哉！尼父，無自律！」這段話很深情，大意是：老天呀，你真不夠慈悲，就不肯爲我留下一位智慧的老人，讓他幫助我當好國君。現在，我一個人煢煢孤立，憂苦萬分。嗚呼哀哉！失去了尼父，我從此沒有了倣法和學習的对象。[5]

---

[1] 鄭連根：《魯哀公之哀》，《民主與科學》，2004 年 01 期，第 74—76 頁。

[2] 司馬遷：《史記》卷三十三《魯周公世家第三》。

[3] 魯定公十三年（前 497 年），孔子帶弟子先到了衛國，剛開始時衛靈公非常尊重孔子，按照魯國的俸祿標準發給孔子俸粟六萬，但並沒給他什麼官職，也沒讓他參與政事。孔子在衛國住了約十個月，因有人在衛靈公面前進讒言，衛靈公對孔子起了疑心，派人公開監視孔子的行動，因此孔子帶弟子離開了衛國，打算去陳國。

孔子路過匡城（今河南省長垣縣境）時，因誤會而被匡人圍困了五日，最後逃離匡城，到了蒲地（亦在長垣縣境），又碰上衛國貴族公叔氏發動叛亂，再次被圍。逃脫後，孔子又返回了衛國。衛靈公聽說孔子師徒從蒲地返回，非常高興，親自出城迎接。此後孔子幾次離開衛國，又幾次回到衛國，一方面是由於衛靈公對孔子時好時壞，另一方面是因爲孔子離開衛國後，沒有去處，只好又返回衛國。

魯定公十四年（前 496 年），孔子帶領弟子回到衛國，被衛靈公夫人南子召見。孔子的弟子子路對孔子見南子這件事極有意見並批評了孔子。在衛國期間，孔子聽到鄭國的名相子產去世的消息後，十分難過，稱讚子產是繼承和發揚了古人爲政仁愛之遺風的人。

魯定公十五年（前 495 年），孔子離開衛國回到魯國。

魯哀西元年（前 494 年），孔子居魯，吳國使人聘魯，就「骨節專卓」一事問孔子。

魯哀公二年（前 493 年），孔子由鲁国来到卫国。卫灵公问阵于孔子，孔子婉言拒绝了卫灵公。孔子在卫国住不下去了，離開衛國西行，經過曹國，曹伯陽沒有接見孔子，孔子在曹國稍作停留就離開了，到達宋國，宋國的司馬桓魋討厭孔子，揚言要加害孔子，孔子微服而行，離開了宋國。

魯哀公三年（前 492 年），孔子六十歲，經過鄭國到陳國，在鄭國都城與弟子失散，獨自在東門等候弟子來尋找，被人嘲笑，稱他頹喪的樣子如同喪家之犬。

魯哀公四年（前 491 年），孔子離開陳國，來到了蔡國。

魯哀公四年（前 490 年），孔子從蔡國來到葉國。葉國君主葉公向孔子問政，並與孔子討論有關道德的問題。在往返途中，孔子遇到了好幾位隱者。

魯哀公六年（前 489 年），吳伐陳，楚來救，陳國大亂。孔子與弟子離陳過蔡地去負函（今河南信陽），在陳國、蔡國之間因被困而絕糧，許多弟子因困餓而病，後被楚國人所救。

魯哀公七年（前 488 年），孔子又回到衛國，主張在衛國爲政先要正名。

魯哀公八年（前 487 年），吳國討伐魯國，吳國戰敗。孔子的弟子有若參戰有功。

魯哀公十年（前 485 年），孔子在衛國，孔子的夫人亓官氏去世。

魯哀公十一年（前 484 年），齊國派師討伐魯國，孔子弟子冉求帥魯師與齊戰，獲勝。季康子問冉有指揮才能從何而來，冉有說是向孔子學來的。六十八歲的孔子在其弟子冉求的努力下，由季康子派人迎回魯國。孔子周遊列國十四年，至此結束。孔子仍有心從政，但仍被敬而不用，便潛心於學問，刪《詩》《書》，定《禮》《樂》，著《春秋》，疏釋《周易》（即《十翼》）等，並大量教授弟子，傳承道統。這些都是孔子在歸魯後短短幾年內完成的。

[4] 慭（yin）：願，寧願。

[5] 鄭連根：《魯哀公之哀》，《民主與科學》，2004 年 01 期，第 74—76 頁。

孔聖的去世讓魯國國君如此哀傷，本應爲千古佳話，但子貢不悅了，嚴厲批評說：「公其不沒於魯乎？夫子有言曰：『禮失則昏，名失則愆。』失志爲昏，失所爲愆。生不能用，死則誄之，非禮也；稱一人，非名。君兩失之矣。」子貢指出魯哀公有兩處「失禮」：其一，對孔子「生不能用，死則誄之，非禮也」。意思是，我家夫子在世時，你百般推諉，不予任用，這明顯是輕慢聖賢，不願尊師重道。現在夫子去世了，你卻發表悼文以示高度懷念，這很讓人懷疑其中的誠意。其二，魯哀公自稱「餘一人」也不合禮法。按照禮法，國君應該稱名以示謙遜，而不該稱「餘一人」。如同現在，大家尊稱某人爲「先生」可，但此人不能在演講時用「本先生我認爲如何如何」。哀公於誄文中以尊稱來自詡，犯了誄文之大忌。故哀公被子貢責之爲：「君兩失之矣」。

「哀公問政」：魯哀公向夫子諮詢治國理政之策。

子曰：「文武之政，布在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。」

「布」：布列，記錄。「方策」：古時書寫用的簡牘。全句大意爲：孔子回答說，文王、武王的政策制度等，都記錄在木板竹簡上了。像他們那樣有賢臣，政策制度就會得到貫徹施行；沒有賢臣，政策制度就會被束之高閣。

政治文明是人類文明的重要組成部分。政治是治理國家族群和管理公共事務的相關理念與制度建設之謂。採用什麼樣的政治體制（政體或曰國體或曰體制）來治理國家族群和管理公共事務，此謂「政道」；「政道」固然十分重要，但相比之下，真正知曉並能充分發揮此體制之優長，自覺擁護和有力執行相關政策，使政令暢通，使法治清明，使社會最大程度地公平，使百業興隆，更爲重要，此謂「治道」。若政道與治道相得益彰，則政治清明而和諧；若政道與治道混亂昏庸，則百姓遭殃，國將不國。

人類數千年來，政道上大體有奴隸制、封建制、君主制和共和制，且於君主制與共和制之間，還有一個過渡型或曰混合型體制——君主立憲制。很多理論家認爲共和制是人類可能有的最佳之政治制度，故稱之爲終極制度。至於共和制是否確如理論家所言是人類政治上的「終極制度」，這是一個十分複雜之問題，此處不作討論。

縱觀中國歷史，創建一個強大的奴隸制國家，是從夏朝開始的，代表人物是聖王大禹。相傳是聖王大禹開創了大夏國。從此，中華民族始有正式之國體與國家。夏朝約爲西元前 2070 年至西元前 1600 年，爲殷商開國國君湯所滅，夏朝共延續了約四百七十一年。殷商約爲西元前 1600 年至西元前 1046 年，爲周武王所滅，商朝共延續了約五百五十四年。「夏商周斷代工程」認爲，商朝取代夏朝的時間約爲西元前 1600 年，西元前 1046 年商朝被周武王所滅。此斷代標準被中國內地史學界所採用。另外，還有商朝延續了六百五十五年、六百四十五年等說法，茲不贅述。

由夏朝開創的奴隸制發展至殷商時，已達奴隸制鼎盛時期，奴隸主貴族是統治階級，形成了龐大的官僚統治機構和軍隊。在殷商中晚期，萌發了封建制度：將一些土地封賞給貴族和功臣，讓他們在自己的封地上建國（諸侯之國）。

自武王建立周朝起，封建制基本上取代了夏商兩代的奴隸制而成爲主流政體。但奴隸制並沒有徹底消亡，直到晚周之春秋時期，孔子之世，貴族和大夫們仍然畜養著數量不等的奴隸以供差役。自以周武王爲代表創建封建制算起，直至嬴政統一全國，秦朝改爲君主制，封建制從西元前 1046 年至西元前 221 年，共延續了八百二十五年。秦朝創立君主制，直至孫中山在南京宣誓就職臨時大總統，改國號爲中華民國，定 1912 年爲民國元年，君主制共延續了兩千一百三十三年。自 1912 年後，中國進入共和制時代，至今已過百年。

由奴隸制進入封建制，復由封建制進入君主制，復由君主制進入共和制，每次政體更替，無一不是由君王們（現在統稱爲政治家）來完成推翻舊制、創建新體之歷史任務，皆與儒學無關。儒家在政道更替與新政體建設方面，全無意識，更無貢獻。儒學於政治方面而言，其精力與關注全部集中於治道，即以什麼理念和態度去治理國家和民眾。

儒家於政治（特別是治道方面），最大之貢獻是極力主張和積極創建了德治體系或曰禮樂體系，此體系含有德治之理（政治哲學）和德治之法（早期以禮樂爲主要載體，君主制後改爲以家族血統爲主要載體的等

級制度）。以現代眼光來看，儒家所創建的德治之法（以禮樂制度和家族血統爲主要載體的等級制度），絕大多數都可以拋棄掉，或需要進行脫胎換骨式地改造，改造後方可以繼續應用。但其中透露出來的德治之理念，透露出來的忠孝之精神，則萬古長青，爲永恆不易之理則。無論人類社會和歷史進步到什麼階段和程度，無論人類社會流行何等政體，儒家緊扣人性與德性建立起來的德化人生之體系，通過倫理建設與持守來下學而上達、深造而自得，以實現道德覺醒，復以道德覺醒來實現生命覺醒之成德之教，終不可隱沒，終不可斷絕。如若隱沒，如若斷絕，此非儒家一脈之痛，實爲人類文明之悲。

人類在不同的文明時期，或曰不同的歷史時期，採用與之相適應的政治體制是明智與必然之選擇。任何政體都是文明發展至相應階段之產物，也是作爲此階段之文明的有機組成部分。歷史的問題必須歷史地看待——任何歷史上發生之事，必須還原回彼時彼地之環境下來審視，不可將歷史上的事件抽離出來，放在另一個時空裡來評論。我們歷史上存在過的奴隸制、封建制和君主制，這些政治制度在那個歷史階段和文明程度下，全部發揮過非常積極而正面之作用，爲人類歷史和文明之推進作出了難以取代之貢獻。但今天的我們，每當談論這些曾經的政治制度時，總是習慣性地否定它們的歷史價值和存在意義，這就犯了不能「歷史的問題必須歷史地看待」之誤。一味地厚古而薄今，當然不可；但頑固地認定如今每事必勝於古，更是一葉障目。

「子夏曰：『仕而優則學，學而優則仕。』」（《論語・子張》）雖然這句話是夫子弟子子夏所說，但代表了整個儒家的共同觀念。後人只引述第二句「學而優則仕」，少有人留意第一句「仕而優則學」。即使後人時常引用「學而優則仕」一句，也將其中之「仕」字，僅理解成「做官」。實則「仕」與「事」通假，並不特指當官，而是指各行各業之所有事務。子夏這句話譯爲今語則是：

無論你從事什麼行業，僅僅做好本職工作是不夠的，需盡可能地抽出時間和精力用來學習，傳承學統與道統，踐行仁義，喚醒良知，踏上德化人生之路，這纔是人生之正道，而不是將人生視作僅僅維持生計即可。這主要是針對底層廣大百姓而言。

對於上層之官僚、貴族、大夫與士等知識分子和精英階層而言，首先是要真正地好學愛學，真正地尊師重道，擔負起知識分子和精英階層該有的責任與義務。其次是無論你專於何類學術，精通何類技藝，當學有所成之時，務必及時地將所學應用於社會中，用你的專業和學問來利益社會和他人。此即「學以致用」或「經世致用」之謂也。如你空有一腔學問，或空有一身技藝，而不應用出來，不爲自己和家庭，不爲國族和社會做些有益之事，那這些學問和技藝，將毫無意義，一文不值。

夫子一生都在積極地鼓勵弟子們出去任職、做事、講學、輔政等，始終踐行其「經世致用」之主張。夫子如此積極地主張弟子們「學以致用」「學而優則仕」，有外、內、密和極密四層意義。就外層意義而言，學以致用可以獲得經濟收入，用以自活和養家，同時可以在實踐中進一步強化所學、提陞所學。就內層意義而言，學以致用可以很好地實現作爲社會人、文明人和家國一分子的存在價值與意義，實現人之爲人的文化價值、歷史價值、家國價值、社會價值和人性價值。就密層意義而言，學以致用可以很好地實現下學而上達、深造以自得，在倫理關係中，在道德活動中，喚醒、強化、拓展與昇華心性，持續地提高德化人生之境界，持續地向著聖賢成長。就極密層意義而言，學以致用就是獨樂樂不如眾樂樂，就是博愛，就是大忠大孝，就是仁以爲己任，就是義不容辭之擔當。對於理明法透之學者（儒士）而言，眾樂也好，博愛也好，忠孝也好，仁義也好，所有這一切無非是人人本有之「四端之心」，無非是人人本有之良知良能，無非是本心本性之內涵與屬性。對於一個以心性爲皈依者，對於一個切實明白「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也；可離，非道也」之君子而言，學以致用，率性而爲，民胞物與，自覺地於起心動念和舉手投足間體現出忠孝仁義，等等這一切皆爲本分之事，皆爲自然之行，何足道哉？遺憾的是，後世不肖子孫們，總是將夫子鼓勵弟子們出去做事（出仕）以達經世致用，歪曲爲儒家喜愛攀附權貴，貪戀功名利祿。真真應了那句：「以小人之心，度君子之腹」。此中密義，心術不正之輩或不學無術之徒，無緣知其一二也。

在歷史上，「哀公問政」若干次之多，夫子的回答都是圍繞著如何「治道」而言德治、德化、德教、德行，即始終緊扣著一個「德」字，這與儒家以德化人生爲核心的學統與道統是一脈相承的，爲其內聖和自覺之外化於社會層面、政治層面的應用和踐行。

「人道敏政，地道敏樹。夫政也者，蒲盧也。」

無論是奴隸制還是君主制，抑或共和制，無論此政體有一個什麼樣的架構和傾向，它必然通過各級官吏所組成的政府系統（即官僚系統或曰治道系統）來具體執行和貫徹。如果這個政府系統或曰治道系統出了問題（最常見的是形式主義、官僚作風、特權思想、貪腐行爲、結黨營私和執行力不足等等），再好的政治理想和美好期望，也必然落空，再完備的法律法規，也必成一紙空文，甚至這些政治理想和法律法規，還會反過來爲壞人所利用，以欺壓良善，逞其私慾，加害一方。

偉大的政治家毛澤東說過一句名言：「政治路線確定之後，幹部就是決定的因素。」「政治路線」屬於政道，「幹部就是決定的因素」屬於治道。再好的政治路線（方針政策），都需要由各級政府機構和具體官員來落實和執行。「國以人興，政以才治」，此爲永恆不易之理也。夫子正是抓住了「國以人興，政以才治」這個根本，而終生提倡王道和德治。所謂「王道」，一切基於人性和德性原則而施政利民之道也；所謂「德治」，全民競相「存天理，滅人欲」，競相踐行仁義而造就君子之國也。以此實現下學而上達、深造以自得之生命覺醒與解脫之德化人生也。德化人生，以儒家語則是聖賢之人生也（活出如孔孟這樣的聖賢之一生），以佛家語則是佛菩薩之人生也（活出如釋迦牟尼、維摩詰這樣的佛菩薩之一生），以道家語則是真人之人生也（活出如老莊這樣的真人之一生）。可惜當時上至諸侯與大夫，下至平民與隱者，除了七十二大賢之弟子們知曉夫子心思之外，無人明白孔子言行之真意，致使一代聖哲，終生寂寞。

上句夫子闡明了爲政之核心是「人存政舉，人亡政息」，行政貴在得人才，得人才則得天下。夫子接著舉了個例證：政治與人才之關係，如同蒲盧（即蘆葦）之於大地。大地有生長之能，一切植物在大地上都能如蘆葦那樣迅速地繁殖和生長。好的人才如同能生萬物之大地，一切政事如同蒲盧那樣在人才的大地上茁壯成長，繁衍茂盛。

相對而言，從政而成爲公務員，是所有行業中實現「兼濟天下」最爲快捷之途徑。由是，古之儒士在「獨善其身」之餘，欲爲「兼濟天下」之行時，通常選擇從政，所謂「爲官一任，造福一方」者是也。以今語曰：「全心全意爲人民服務」。問題是我們爲什麼非得要「爲官一任，造福一方」？爲什麼非得要「全心全意爲人民服務」？此中真相與密義，必須闡述清楚。

在佛家，小乘行者（羅漢與緣覺二乘之修行者）的基本觀念是：先自度後度人，先自利後利他。理由是：若不先行自度自利，何來能力以度人利他？在沒有很好地完成自度自利之前，就盲目地度人利他，無異於自己不會游泳而去救溺水之人，結果很可能是雙雙溺斃。

大乘和金剛乘之菩薩道行者則通達另一見地：全心全意地利益他人和社會，是實現和強化無我、無爲、無執以及慈悲心的最佳途徑，是實現和強化「六度」的最佳途徑。除此之外，再無更好之方式了。因爲踐行菩薩道之修行者深明此義此理，而十分歡喜地和積極主動地去踐行所有可能的利他之行。

佛家踐行利他之舉，主要是從「實現無我、無爲、無執和實現慈悲心之最佳途徑」的角度來成立此義理與智行。儒家除了完全擁有佛家利他之義理與智行之外，還多了一條重要的「人性原理」。人性即人之社會性或曰群體性。人性內含的所有屬性，如正義、公平、友愛、利他、擔當等等，全部指向一個基本原則——群體（社會）和諧而興旺地生存與發展下去之重要性遠高於個人之存在，因此，爲了群體利益，必要時犧牲個人（自己）以成就群體（社會）。此充分展現人性之舉，在儒家稱爲「義舉」「義行」。實現「義舉」「義行」最快之捷徑就是「全心全意爲人民服務」。因爲佛家大乘菩薩道的修行者和儒家中庸之道（大學之道）的踐行者，都深切地明白一個道理：利他是最好的利己；利他是最全面和最深刻的利己；如欲利己，首先利他；你對利己有多少誠意，那麼於利他時就需有多少誠意；唯有全心全意地利他（「爲人民服務」「爲官一任，造福一方」），才能實現全心全意地利己。——不僅爲義理上所必然，亦爲無數代大乘和金剛乘之菩薩道的修行者們和中庸之道的踐行者們，用各自的偉大成就和聖賢境界，一再地印證出此爲實現生命圓滿覺醒與徹底解脫之不二法門。

如若切實通達心性之內涵與屬性，如若切實明白「利他是利己的不二法門」，必然伴隨著兩個根本態度和觀念：其一是必然全心全意地積極利他，將利他行爲之誠意發揮到極致；其二是於利他行爲的全過程中，與之相關的每個人和每件事，我皆抱著無比感恩之心對待之，因爲正是這些人和這些事，才實現了我的利他行爲。如果沒有他們，我的利他行爲將掛空而無法落實。所以，在我踐行利他行爲的過程中，被我利益之人

不僅不需要感謝我，反而是我需要時刻不失感恩之心——是他們成就了我的德行，是他們推動了我的身心成長和道德彰顯（生命覺醒）。安敢不誠心以謝乎？

「人道敏政，地道敏樹。夫政也者，蒲盧也」，此句之另一層意思是：當我們踐行「全心全意爲人民服務」時，當我們踐行「六度」之菩薩道時，當我們踐行「大學之道」時，所獲利己之功德與成長，如河灣生長蒲盧（蘆葦）那樣，如大地生長百物那樣，生生不息，鬱鬱蔥蔥，一派生機盎然之景象。

「故爲政在人。取人以身。修身以道。修道以仁。」

由是，夫子得出「爲政在人」這一千古不易之正理。這一結論於古於今、於中於外，所有人不得不首肯，因其爲社會科學（包括政治學）之真理故。考量人才之標準則是「取人以身」。此「身」非指外貌和身形，「身」乃「形著」義。「形著」即「誠於中，形於外」之義，是對此人進行長期的言談舉止之觀察，看此人是否做到「知行合一」，是否「心口合一」，是否「言必行，行必果」。

「修身以道」：修身養性不是憑著想當然，而是有其嚴格的法則與目標的。此「道」當然是指儒家從人倫入手，在嚴格遵循倫理關係之基礎上，喚醒道德，彰顯良知，擴而充之，深造以自得，通過德化人生將心性（明體）拓展至「其大無外，其小無內」，層層升進至聖賢之化境，從心性之離其自己回歸至在其自己，實現人之爲人之終極關懷，完成人之爲人之終極使命，也是與生俱來之使命，德性（佛性）至此徹底朗現而圓滿，一滴水全然地融入乾元性海而「消失」，從此以「無我之我」的方式成爲永恆，成爲壽者。此過程名曰大學之道，或曰中庸之道，或曰君子之道，或曰成德之教，或曰盡心知性以事天之道，或曰致良知教，等等。

「修道以仁」：「道」爲虛說，爲形式地說；「仁」爲實際，爲內容地說。夫子在《論語》裡對何爲「仁」有過多次指示，核心有「愛人」「忠恕」「孝敬」「謙讓」「體諒」「真誠」「擔當」等。這是孔子因材施教的教育方法，隨機應事而指點仁：今天說仁者愛人，改天又說忠恕爲仁。那麼到底仁是什麼呢？仁既是愛人，也是忠恕，它們都是仁。正如陽明所言，對於仁者來說，當愛人時自愛人，當忠孝時自忠孝，當謙讓時自謙讓，究其實質，這些都是仁之表現。「修道以仁」就是以仁自居，成爲仁者（仁以爲己任），成爲德化人生，時刻處於「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也」之狀態。以大手印和大圓滿角度視之，即時刻任運自然地安處於明體之中，時刻以無修而修之狀態安處於明體之中，通過「專一瑜伽」「離戲瑜伽」「一味瑜伽」，直達「無修瑜伽」而成佛，或通過大圓滿「脫噶」之「明體顯現」「覺性增長」「明體達量」，直至「法性盡地」而成佛。

爲政之要在於選才用才，治國之要在於嚴明法紀。依法治國祇能防非止惡，祇能告訴民眾社會底線在哪裡，紅線在哪裡；德治是告訴民眾社會的高度在哪裡，人生的終極歸宿在哪裡，生活的價值和意義在哪裡。法治給社會和民眾提供一個底線，德治給社會和民眾提供一個上達的目標。法治主要針對的是小人，旨在止惡；德治主要針對的是君子，旨在揚善。

在西周時期，週天子是最高裁判者。在諸侯國中，國君是最高裁判者，下設大司寇。大司寇負責實踐法律法令，輔佐周王或諸侯王行使司法權。大司寇下設小司寇，小司寇輔佐大司寇審理具體案件。大、小司寇下設專門的司法屬吏。此外，基層設有士師、鄉士、遂士等負責處理具體司法事宜。孔子曾一度官至魯國大司寇（相當於今日的司法部長），因受到「三桓」排擠，志不得抒而辭去大司寇之職，隨後周遊列國以尋找實現理想之處。

對於以製定法律、審理訟案爲職業的孔子而言，如說他不知法律之重要，不知法治之價值，應屬無稽之談。但每次哀公問政，或弟子們問政，孔子少有言及法治者，始終倡導德治思想，鼓吹禮樂教化之重要。何以故？夫子深知法治之局限，深知法律法規祇是個人和社會的他律道德，他律道德祇能防非止惡，祇能管控小人之妄行而已。無論是個人還是整個社會和國家，比法律法規更緊迫、更重要的是發明和彰顯心性本有之自律道德。自律道德纔是社會行爲和倫理生活的最高境界，纔是個人生命覺醒的最高追求。這就是爲什麼夫子言政，必曰仁義忠孝之由也。「故爲政在人。取人以身。修身以道。修道以仁。」

「仁者，人也，親親爲大；義者，宜也，尊賢爲大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」

「仁者，人也」可解釋爲：在所有生物中，唯有人類才有道德覺醒的主觀能動性。換言之，唯有人類才

具備超越的道德反省能力，即通過喚醒道德、成長道德、圓滿道德（止於至善）而實現生命覺醒，獲得身心之徹底解脫與人生之終極圓滿的能力。其它生物全部不具備此能力，唯有人類擁有此能力，故曰「仁者，人也」。此句亦可解釋爲：「仁」者，德性或良知或道心之別名也；「人」者，人性之簡稱也；「仁者，人也」，因人性爲德性之前半段，爲德性的低級表現，德性爲人性之後半段，爲人性的高級境界，故具體到個人，需從落實和展現人性開始，待人性獲得了充分的展現與成長，自然便過渡到德性階段。人性者，與生俱來之群體屬性也；德性者，與生俱來之超越屬性也。「下學」者，學統充分展開也，人性充分展開也；「上達」者，逆覺而上，層層超越，超越身心和社會各個層級，直達終極歸宿，直達心性之在其自己之謂也。是故，儒家立言立德，始終強調學者務必「下學而上達」，深造以自得。

佛家是將人性全數吸收進佛性之中，始終以佛性的角度來看待人性。故於佛家眼裡，人性成爲虛擬之存在，佛性纔是真實之存在。佛家肯定人性之存在，故佛家體系不是反人性之體系；復因佛家將人性吸收進佛性之中，如此人性只成一虛擬之存在，故佛家始終不能正視人性之面向或曰人性之維度，即人之社會性存在或曰群體性存在之維度。如是，整個佛家的修學體系全然建基於佛性之上，於佛性之內涵與屬性有十分充分之開示與修學體系之建構，而始終沒有關於齊家、治國、平天下之學問，衹有涉及修行團體內部之戒律體系，而無家族層面和社會層面之倫理體系。於佛家，衹能講「仁者，佛也」，不能講「仁者，人也」。

儒家因爲能正視人性之面向，能正視人之爲人之倫理層面與社會層面之存在，對人性之內涵與屬性有十分充分之展開與建構，將德性吸收進人性之中以實現之，成就之，融通之，貞定之，圓滿之。由是，於儒家可以講齊家、治國、平天下，可以講友情、愛情、親情等倫理之情，可以講道德覺醒與踐行忠孝，可以講「人圓佛即成，是名真現實」，可以講「仁者，人也」。

「親親爲大」：前一個「親」是動詞，爲「愛」之意；後一個「親」指親人；「大」者，首要之義。整句意爲：人性之展開與踐行，首要是從身邊最親近之關係開始，即從父慈子孝和兄弟敬愛等關係中落實和展開。

「義者，宜也」。《周易・坤卦》曰：「君子敬以直內，義以方外。」「敬以直內」者，誠也；「義以方外」者，公平與和諧也。「義者，宜也」初步可釋爲：於一切言行中，力求適宜恰當或公正和平，一切力求合乎人性之根本屬性——公平性，即爲適宜恰當。進一步可釋爲：事有事理，物有物理，家有倫理，情有情理，擴大而言，儒有性理，佛有空理，道有玄理，各有系統，各有理路，順成各自之義理而不違，尊重各自之個性而不免，名曰「宜」也，也即「義」也。此爲廣義之「義」。狹義之「義」特指儒家禮樂制度與倫理關係之維護與遵循（核心是維護其公平正義與和諧有度），並從此中喚醒良知、彰顯德性、昇華境界、成就聖賢之全過程，謂之「義」也。

人性之核心原則是公平，德性之核心原則是仁愛（佛家曰慈悲）。「義者，宜也」之「宜」，既包括人性原則之公平性，也包括德性原則之仁愛（慈悲)性。但凡合乎此二原則之任一原則者，皆可曰「宜」，也即曰「義」。

「尊賢爲大」：在所有的「義者，宜也」之中，尊重聖賢或曰尊師重道最爲首出，永遠處於核心位置。尊什麼，標誌著文化風氣傾向於什麼；尊什麼，標誌著民眾興趣之所指、社會價值觀之所在。茲事體大，不可含糊。人生與群體之追求，若建基於生物性（獸性）之上，無非「財色名利」四字而已；若建基於人性之上，所求不出公平正義與群體利益之範圍；若建基於德性（佛性）之上，必然念茲在茲於慈悲、超越、圓滿和踐行良知（實修實證）。處於生物性（獸性）階段之人，必然尊崇於「財色名利」方面取得巨大成功之代表人物。處於人性階段之人，必然尊崇各自行業之傑出人物——如你是音樂愛好者，那你就會追求和尊崇音樂大師；如你是科學研究人員，那你就會追求和尊崇著名科學家，以此類推。爲何會由衷地尊崇他們呢？因爲這些行業精英皆是借助或通過其行業，實現了人性的充分展開和切實呈現。處於德性階段之人，必然尊崇已經獲得高度覺醒和仁智雙彰的各流派之聖賢。通過個人尊崇什麼，就可知曉此人處於成長的哪個階段，或曰處於覺醒的哪個境界。同理，社會或時代主流在追求什麼或尊崇什麼，就可知曉這個社會、這個時代處於文明的哪個階段，或曰處於覺醒的哪個境界。

爲何「尊賢爲大」？無論是個人，還是時代，如果大家都去渴慕聖賢，自覺地尊崇聖賢之教導，於個人

而言，這是一個最爲正確和最有價值的人生，於時代而言，這是一個最爲文明、幸福度最高之時代。故曰「爲大」。這樣的人生，這樣的時代，這樣的社會，纔是儒家爲之終生奮鬥的「王道」「仁政」「盛世」「德治」之榜樣與目標。

「親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」「殺」者，層層遞減之意。愛親人之深淺強弱，是根據與此親人之關係遠近親疏來確定的：親近者，愛得深刻一些；遠疏者，愛得淺淡一些。如是由近及遠，層層遞減，此謂之「親親之殺」。尊崇聖賢君子，則根據其修學成就之高低、對社會和時代貢獻之大小，來區分上中下等級。依此上中下等級而製定出來的不同制度，名之曰「禮樂制度」，故曰「禮所生也」。製定制度之前提是必須有等級，無等級則無法製定出具有最大公平度和最大合理度的價值體系。如奸小之輩獲得了尊崇，而聖賢君子卻處處被人譏諷揶揄，這就無合理可言、無公平可言，衹能稱之爲「禮崩樂壞」（即社會和人生之價值體系的錯亂與崩壞），這將是一個「非禮」的時代。

建立在「親親之殺，尊賢之等」之上的「禮所生也」，其所生之「禮」，即社會和人生層面的價值體系和行爲尺度，這顯然是屬於人性階段和社會層面的價值體系和行爲尺度，其遵循的是人性原則，也即公平原則。儒家還有一套建立於良知德性之上的價值體系和行爲尺度，此德性原則強調殺身成仁，強調爲法忘軀，強調唯道是從，強調無我、無爲、無執前提下的大慈大悲。於此大慈大悲面前，無有親疏遠近，一律平等地施以仁愛，處處推己及人，時時愛人如己。此所愛之人，是不分親疏的，是沒有遠近的，是超越血緣和家族關係的。衹要對方是個人或某個生物（貓狗等），我就施之以愛，盡心盡力地關懷他（它）。

建基於人性和德性這兩大層面的價值體系和行爲尺度，很多學者並不是很明白，判別得不是很清楚，時常引發一些不必要的學術糾葛和行爲混亂。不似佛家衹有建立於佛性之上的無我大悲之一面向，因爲沒有家國等社會層面之概念，所以也就不存在基於人性之上的「親親之殺，尊賢之等，禮所生也」之倫理體系或曰禮樂制度。

「仁者，人也，親親爲大；義者，宜也，尊賢爲大」：「仁」有多重含義，忠孝、良知、心性、中庸（中和）等皆爲「仁」之重要內涵，但此處是從親人之情、父母之愛的角度來講「仁」，此「仁」屬於感性範疇；「義」亦有多重含義，但此處是從事理、倫理、禮樂制度（社會制度）的角度來講「義」，此「義」屬於知性範疇。親情、父母之愛等不能任其氾濫，需有知性來規範與引導；知性太過邏輯化、社會化、客觀化、機械化，需有感性（情、愛）來豐富和潤澤。是故，仁義互爲前提，感性與知性相得益彰。愛無理束則濫，理無愛養則固。一個人格成熟者，必爲仁義雙彰、情理交融之人。

「在下位，不獲乎上，民不可得而治矣。」

無論是國還是家，上下級之間皆需相互信任，形成從上至下的一個有機整體，如是政令才能得以貫徹，人民才能得以善治。儒家道德品目（德目）中有常見的十個字：「仁義禮智信，溫良恭儉讓」。雖然此十字遠不能概括儒家的全部德目，但也指示出了儒家道德的核心成分。需要指出的是，「仁」有廣義和狹義之別：廣義之「仁」，含攝所有德目，爲一切德目之總綱、心性之別名、天道之別名、生命（形而上的主體世界）之別名。如「孔子之仁學」或「《論語》之仁道」及「儒家之仁學」，此三句中之「仁」字，顯然指廣義之「仁」。狹義之「仁」，特指所有的善良與慈悲，爲儒家諸德目之一（多數是處於諸德目之首，如「仁義禮智信」之「仁」，即排於首位）。學者需根據句中「仁」字之上下文與語境，來判斷此爲廣義之「仁」，抑或狹義之「仁」。

「信」爲德目之一，可見「信任」於儒家是何等之重要，受到何等之重視。所有德目皆爲心性於此方面之表現：心性以仁愛之方式彰顯出來、表達出來，即爲仁愛；心性以義理之方式彰顯出來、表達出來，即爲義理；心性以禮樂之方式彰顯出來、表達出來，即爲禮樂；心性以智慧（般若五智）之方式彰顯出來、表達出來，即爲智慧；心性以忠誠和信任之方式彰顯出來、表達出來，即爲忠信。是故，「仁義禮智信，溫良恭儉讓」，無一非心性也。從十字德目的任一德目進入，無一不是進入心性之門也，無一不是進入生命覺醒與身心解脫之門也。

信任有幾個面向和維度，主要者有：第一，內在對自己（心性或曰生命）之信任，名曰「誠」，是故自古「誠」「信」聯用；第二，對父母和長輩之信任，名曰「孝」；第三，對兄弟姐妹等親人和伴侶之信任，

名曰「愛」；第四，對朋友同事之信任，名曰「誼」；第五，對上下級之信任，名曰「忠」；第六，對同胞、對生物、對萬有皆平等博愛，名曰「仁」。

信任者，無隱曲義，無違背義，視他爲己義（敞開義），通透義，彰顯義等，特別是最後之彰顯義——信任是心性彰顯出來、體現出來的唯一途徑和方式，即活出來的唯一途徑和方式；反之，不信任必然障礙、封閉、隱曲、黑暗、阻滯，心性無法順暢地體現出來，無法如其所是（不被異化）地展示出來。此爲信任之理。

非獨儒家強調信任之重要性，佛道文化傳統和西方基督教文化傳統等，但凡人間大的思想系統或曰文明體系，無一不十分強調信任之重要性。基督教文化再三強調「因信得救」；佛家再三強調「信爲道元功德母，長養一切諸善法」；道家無論是奉行道教諸般鬼神者，還是遵循道家哲理義趣者，皆統名曰「信士」。各家無不將修學之過程，視之爲落實信任、強化信任、淨化信任、昇華信任之過程。此爲信任之行（踐行、實修）。信任之理與信任之行相結合，則名爲「信任之道」。

「信」有信任與信仰之別。理明法透，知行合一，謂之「信任」；懵然無知地對鬼神等偶像的盲目崇拜，謂之「信仰」。信任始終貫穿著理性與知性，信仰則建基於非理性、情緒化和集體無意識之潮流裹挾下的盲從之上，故二者存在著天壤之別。這是從前因上判別信任與信仰，若從後果上來看，彼此更是如同南北之別：信任讓信任者與被信任对象之間越來越趨近、融合、相應並成爲一體、化爲一物。信任如火炬，分別照亮信任者與被信任对象，使雙方越來越深刻而全面地看清對方、融入對方、成爲對方；信仰讓信仰者與被信仰对象之間越來越分離，越來越遙遠。被信仰对象越來越無限尊貴，信仰者卻越來越無限卑賤。此名之曰「信仰之隔」。在信仰過程中，信仰者與被信仰对象之間越來越陌生而隔膜，似有一堵無形之牆橫亙於彼此之間難以逾越。由是之故，夫子及整個儒家始終教導我們要加強信任、提陞信任，同時又時時提醒我們切勿落入信仰的陷阱，切勿成爲非理性盲流之奴，每日三省而後已，遇事三思而後行。理有不明處，義有不迨時，斷不可輕信而盲從。

儒家稱「仁義禮智信」五品德目爲「五常」。「常」者，「道也者，不可須臾離也；可離，非道也」之謂也。「信任之道」爲五常之一，於儒者而言，當然需貫徹於時時刻刻、在在處處、事事物物、內內外外。故曾子解釋「一以貫之」曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」

「在下位，不獲乎上，民不可得而治矣」：夫子此處從上下級關係來闡明忠信之道，再擴大至以德治國、以德治民來指點哀公忠信之道。

「故君子，不可以不修身。思修身，不可以不事親。思事親，不可以不知人。思知人，不可以不知天。」

夫子進一步闡明忠信之道曰：「故君子，不可以不修身。」《大學》曰：「所謂修身在正其心者，心[1]有所忿懥（zhì，憤怒），則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。此謂修身在正其心。」是故，修身者，即正心也；正心者，誠意也；誠意者，自淨其意也。初修者之「自淨其意」是嚴格遵循聖賢之教化，以聖賢之言行來修正身心；成熟者之「自淨其意」是「發而皆中節，謂之和」。對於修行有成者而言，身心已經高度成長和淨化，其於待人接物之時，自有分寸，尺度自現，是非對錯、美丑染淨，入眼便知，入心自明，此曰「良知、良能」。達此自修成熟階段時，無所謂心正不正，不需刻意調正而心自正也，不需刻意修身而身自修也。當意不誠而自誠之，當心不正而自正之，當身不修而自修之之時，當心性義理切實明透了悟之時，於上下級相處時自然體現爲誠信，於事親（主要指父母與長輩）時自然體現爲忠孝。

君子之道即中庸之道，中庸之道在佛家指踐行菩薩之道。無論是君子道還是菩薩道，必自切實之修身（修行、實證、踐履）而來，也即自真修實證而來，不是空談務虛而來。空談能出理論家和思想家，不能出君子和菩薩。君子（菩薩）「不可以不修身」，即不可以不切實修行，不可以不切實踐行忠孝。踐行忠孝日久而純熟之時，心性（仁義）內涵自然呈現，由心性（仁義）內涵之呈現，自然了悟人之爲人之本質和天地萬有之真相——他們和它們皆爲心性之獨特化呈現，皆爲心性諸內涵與屬性之呈現、真善美之呈現、生命之意義與價值之呈現，除此之外，再無其它。

---

[1] 原文爲「身」字，程頤先生認爲此「身」字應爲「心」字之筆誤。古代之書多爲抄錄，故筆誤乃常有之事。故依理改之。

修身（踐行仁義、彰顯良知）於儒家有著十分豐富之含義，不唯事親之一途。事親爲之表，忠孝爲之裡。換言之，修身不唯忠孝之一途。忠孝僅是修身（踐行仁義）的諸法門之一、諸道路之一。無論是通過踐行忠孝，還是通過踐行其它喚醒道德、彰顯良知之方式，殊途同歸，最終皆匯歸知人與知天。句中之「人」代指「心」，句中之「天」代指「性」。知人知天，即知曉心性。

《中庸》前半段主要闡述儒家聖賢之見地與境界，後半段主要闡述儒家之工夫路向與踐行次第。以陽明之語言之，《中庸》前半段屬於「知」，後半段屬於「行」，故整部《中庸》即「知行合一」之學。換言之，《中庸》前半段闡述何爲「良知」，後半段指示如何「致良知」（彰顯良知、徹盡良知），故整部《中庸》即「致良知」之教。

包括此句通過修身在事親，以達知人知天之修學踐行之次第，以及整部《中庸》後半段指示工夫路向與踐行次第，說明《中庸》是一部真正闡述儒家大手印和大圓滿之法門的經典。說其是「儒家大手印和大圓滿」，意義有二：其一是《中庸》與佛家金剛乘（藏密九乘之巔）的大手印法系與大圓滿法系之間，非常有必要互參對照，以達相互啟迪、相互印證之目的。如是，對進一步理解這兩者十分有益，能令學者時時處處有茅塞頓開之了悟。其二是有力地駁斥了流傳久遠的「儒家衹有空疏之義理，沒有實修之法門」之謬論。此謬論可能起始於佛道兩家，它們指斥儒家僅是一家思想流派，沒有修證體系。不似佛道兩家，既有博大精深之義理體系，也有切實可行的八萬四千修行法門（實踐體系）。這是對儒家的嚴重誤解，實則儒家（主要集中於《中庸》後半段）擁有同樣豐富的踐行系統和修證次第，其義理之透，法門之富，次第之妙，境界之高，操作之易，普適之廣，成就之快，獨樹一幟！自堯舜禹一路而下，到孔子與七十二大賢，到子思，到孟子，到二程與陸王，華夏曆史上燦若星空的聖賢們層出不窮，實爲文明之邦矣，實乃聖賢之邦矣。後生小子，何以愚蠢若此而自鄙家珍乎？

「天下之達道五，所以行之者三，曰：君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也、朋友之交也。五者，天下之達道也。知、仁、勇三者，天下之達德也。所以行之者，一也。」

接著夫子就闡明「知人」「知天」不僅僅是「事親」忠孝之一途，而是「天下之達道五，所以行之者三」：通達大道（心性）的路徑（法門）有五條（實則遠遠不止五條，而是擁有難以細數之多。內在之起心動念，外在之舉手投足，事事處處皆需活出心性、活出聖賢），證悟之成就則有三個。上級關懷和體諒下級，下級忠貞於上級，君臣所以成也；父母慈愛子女，子女孝敬父母，父子（母女）所以成也；夫妻之間相親相愛，視對方如己，夫婦所以成也；兄弟姐妹之間互助而和睦，昆弟所以成也；朋友之交，相互提攜，砥礪前行，信誼所以成也。君臣之忠、父子（母女）之孝、夫婦之愛、昆弟之親、朋友之信，此五者對於任何人而言，都是伴隨終身的最爲重要的五倫關係。衹要你是一個人，就不可能避免這五倫關係而獨在。儒家正是利用相伴終生的五倫關係爲修行實踐之起點，爲道德覺醒之起點，爲大成至聖之起點，爲中庸之道之起點，一路下學而上達，深造而自得，最後實現「達道（圓滿）」之境。夫子的此段啟示，與此前的「君子之道，造端乎夫婦。及其至也，察乎天地」，實爲同理同趣。

通過對此五倫的躬身實踐，反省而自覺，充實而深造，通化而任運，直達無修而修之化境，可獲得三個成果：知（智慧）、仁（慈悲）、勇（力量）。「天下之達德也」之「德」，與「得」通假。德者，得也。此「得」即「深造而自得」之「得」。得（德）者，獲得也，成就也，證量也，修果也。於佛家，「得（德）」指成就爲佛菩薩；於儒家，「得（德）」指成就爲聖賢；於道家，「得（德）」指成就爲真人和僊人。

「所以行之者，一也」，此句可有多層含義：第一，如果你在反省力和領悟力方面比較突出，那就充分發揮此特長來爲修道服務；如果你在慈悲博愛方面比較突出，那就充分發揮此特長來爲修道服務；如果你在大無畏精神和維護正義方面比較突出，那就充分發揮此特長來爲修道服務。此三者皆是取得成就的最佳途徑。第二，在修行（踐履）過程中，所取得的任何一點知（智慧）、仁（慈悲）、勇（力量）方面的成就，都需要立即將這些成就投入修行之中，而不是用作其它。如此形成良性循環：通過修行而獲得一些知、仁、勇，復將這些知、仁、勇全數投入修行中，以獲得更深、更多之知、仁、勇，如此良性循環，直至大成而圓滿。第三，所謂大成至聖之圓滿境界，所獲所得，皆不出知（儒家曰圓滿之德智，佛家曰圓滿之般若智慧）、仁（儒家曰民胞物與，佛家曰含攝物我而又超越物我之大悲境界）、勇（儒家孟子謂此曰大丈夫氣概，《中庸》

謂此曰「參天地、讚化育」之生化能力，夫子謂此曰殺身成仁之擔當與追求真理之勇氣；佛家曰「如來之十力」，即如金剛般摧毀一切幻假、虛妄、五毒、業障之佛力）。究竟而言，知（智）者，心性自明與本覺之謂也；仁者，心性之同體大悲之謂也；勇者，心性承載一切、含攝一切、生化一切之謂也。知、仁、勇，皆同一心性之不同呈現爾。故曰「一也」。

「或生而知之，或學而知之，或困而知之。及其知之，一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之。及其成功，一也。」

「知」者，知曉義，通達義，相應義。「知之」之「之」者，心性也，德目也。上士生而知之，中士學而知之，下士困而知之。如黃帝，如伏羲，如堯舜禹，如商朝開國之君殷湯，如周文王，如孔子等等，他們都有極高的悟性和極佳的慧根，「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕游，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能御也。」不僅舜王如此，上古所有聖王無不如此。衹要給予一點點啟發，他們立即聞一知十，舉一反三。他們的智仁勇，他們的心性，如雞蛋裡孵化成熟的雞雛，衹需從外部或從內部輕輕一啄，即可破殼而出。此謂之「生而知之」。

中國禪宗的二祖慧可大師、三祖僧璨大師、四祖道信大師、五祖弘忍大師和六祖慧能大師，全部是禪家之上士，全部有「生而知之」之根慧，接受師尊隻言片語之啟迪，就能當下大徹大悟而成佛。如六祖慧能大師，一字不識，砍柴維生，二十幾歲時看到有人在誦讀《金剛經》，「一聞經語，心即開悟」！當下省悟，「若決江河，沛然莫之能御也」。於是他發心遠行，到湖北黃梅縣參訪五祖弘忍大師時匯報曰「弟子自心常生智慧」，被其師稱讚曰「根性太（古作『大』）利」[1]。若以金剛乘佛法[2]衡之，慧能初見其師弘忍之時，其所處境界相當於大手印之第二階段「離戲瑜伽」之後期，至第三階段「一味瑜伽」之初期，或相當於大圓滿「脫噶」第二階段「明體增長」之後期，至第三階段「明體達量」之初期。

禪宗在天竺之傳承源流爲初祖摩訶迦葉，二祖阿難，至第二十八祖菩提達摩大師。達摩大師遠來中土，復爲中土禪宗之初祖，傳二祖遞至五祖，以及六祖門下四十三位大善知識（開悟之大師）等，全部是「生而知之」的上根之士。

「或學而知之」：始終保持著強烈的求知慾，始終保持著對未知事物的強烈好奇心，特別是對「我是誰」「我從哪裡來，將到哪裡去」「我爲什麼要活著」「人生的價值與意義是什麼」等執著而持久的好奇與追問，由是引發的學習、探求、思考與內省，夫子稱之「爲己之學」（爲了究明己事而刻苦修學）。好奇者必好學，好學者必好思，好思者必真誠，真誠者必然詰問至圓滿窮極而後已。所謂「爲己之學」，必然是將求學與做人（即爲學與爲人）始終交融在一起來看待的。換言之，學者從未將爲學與爲人分離開來，始終認定：爲學即爲人，爲人即爲學，學外無人，人外無學。仁者人也，人者仁也，仁外無人，人外無仁；同理，學者人也，人者學也，學外無人，人外無學。如是之學，名曰「爲己之學」。東方幾大文明系統（儒佛道等），無一不是真正的「爲己之學」。儒曰「內聖」之學，佛曰「內明」之學。「內」者，己也，內學當然是「爲己之學」。「內」者，心性之別名也，生命之別名也，探索內學即究明生命之內涵與屬性，故東方幾大文明系統，皆爲真正的生命之學，皆爲生命科學——包括生命哲學（古言義理系統）和生命實踐學（古言工夫、踐履、知行、禪修之學）。西方文明以自然科學和社會科學爲核心，東方文明以生命科學爲核心。這是東西方文明的根本差別之所在：來自文化基因裡的性格差異。

---

[1] 《六祖壇經・行由品第一》載：慧能嚴父，本貫范陽，左降流於嶺南，作新州百姓。此身不幸，父又早亡，老母孤遺，移來南海，艱辛貧乏，於市賣柴。時有一客買柴，使令送至客店，客收去，慧能得錢，卻出門外，見一客誦經，慧能一聞經語，心即開悟。遂問客誦何經，客曰《金剛經》。復問從何所來，持此經典。客雲，我從蘄州黃梅縣東禪寺來。其寺是五祖忍大師在彼主化，門人一千有餘。我到彼中禮拜，聽受此經。大師常勸僧俗，但持《金剛經》，即自見性，直了成佛。慧能聞說，宿昔有緣，乃蒙一客，取銀十兩與慧能，令充老母衣糧，教便往黃梅，參禮五祖。慧能安置母畢，即便辭違，不經三十餘日，便至黃梅，禮拜五祖。祖問曰：「汝何方人，欲求何物？」慧能對曰：「弟子是嶺南新州百姓，遠來禮師，惟求作佛，不求餘物。」祖言：「汝是嶺南人，又是獦獠（意爲蠻夷），若爲堪作佛？」慧能曰：「人雖有南北，佛性本無南北，獦獠身與和尚不同，佛性有何差別？」五祖更欲與語，且見徒眾總在左右，乃令隨眾作務。慧能曰：「慧能啟和尚，弟子自心常生智慧，不離自性，即是福田。未審和尚教作何務？」祖云：「這獦獠根性大利！汝更勿言，著槽廠去。」慧能退至後院，有一行者，差慧能破柴踏碓。……

[2] 大手印和大圓滿雙重大師貢噶活佛於二十世紀初期進入漢地傳法時，多次講到漢地之禪宗就是漢地大手印或曰漢地大圓滿，是大手印和大圓滿以「禪宗」或曰「禪」之名在漢地之流傳，故禪宗就是大密宗，禪宗之禪就是大手印法或曰大圓滿法。此觀念成爲近現代藏漢高僧之共識。漢地之禪宗「就是大密宗」的另一有力佐證是：天竺與中土不勝枚舉的禪宗大師，生前或臨終皆示現無死金剛虹身成就（如生前於陽光下無身影；隨意穿越物體；數天或數十天不飲不食處於深度禪定狀態；臨終時身體化光而消失；或如六祖慧能大師那樣將金剛不壞之身留下達千年之久，至今栩栩如生。如是等等之示現）。禪宗大師們的這些菩薩成就或佛陀圓滿成就，與大手印法和大圓滿法之歷代大師們示現之成就相，如出一轍。足見漢地禪宗「就是大密宗」。

夫子曰：「敏而好學」。一個人能否走上「學而知之」之路，最後能否學有所成，無不取決於此人是否「敏而好學」，即能否始終保持著強烈的求知慾和好奇心，能否對師長與聖賢之啟示與教導「敏於反應」。祇有「敏於反應」才能聞一知十，舉一反三，如是之人才能被稱爲「善學之徒」；反之，如若處處麻木不仁，如患失心瘋那般失魂落魄，如是之人被稱爲「朽木不可雕也」或曰「冥如頑石」，心智不開，習氣太重，無法啟迪，不堪教化。佛家稱此等之人爲「業障深厚之徒」，惡業之力太強，意識異化太過，障礙太多，慧根太淺，如是之人，名曰「一闡提」，不受教化，故難以成就。

在「學而知之」的過程中，學者自己是否「敏而好學」，至關重要，是否能獲得良好之外緣，同樣重要。道家對學道能否得成，總結了四個字，即法、侶、財、地。得此四訣者，必成之；失此四訣者，必失之。

「修學成就四字訣」之一曰：「法」。平生能有幸得遇真正之明師者即得純正之學統傳承與道統傳承，得明師者即得外層、內層、密層和秘密（或曰極密）層之四層學問與境界。古今所有偉大的文明系統（解脫與覺醒系統），必然有其文化流轉與社會應用之層面，此曰「外層」；必然有其重組或曰重塑我們精神（心理）結構之作用，必然內化爲我們的思維觀念（三觀）、生活態度、情感情緒等的有機部分，此曰「內層」；必然如橋樑或紐帶，將我們與此學統和法脈中過去與現在的聖賢之生命或曰存在深度地接通與相應，使我們雙方越來越敞開地融進對方的生命世界中，此曰「密層」；所有偉大的傳統文化（如儒佛道等）皆是終極文明，因其皆能引領和啟迪我們持續地成長和覺醒，直至大成圓滿而後已，直至全然地與心性打成一片、化爲一體而後已，直至心性由離其自己徹底地回歸而實現在其自己而後已，儒曰止於至善而大成，佛曰明心見性而圓滿，道曰逍遙無待而究竟，其義「一也」，此曰「秘密層」或曰「極密層」。何謂「明師」？全然通達某一文化傳統（含學統與道統）之外層、內層、密層和極密層之所有層面者之謂也。非此，必然成爲以盲引盲之盲師，怎堪以「明師」相稱哉？

得遇明師，獲其真傳，此爲「得法」。有師斯有法，無師則正法來自何處也？故知欲得正法，先遇明師。

「修學成就四字訣」之二曰：「侶」。此「侶」又分爲人生伴侶和修學法侶。有一位志同道合、三觀接近的丈夫（妻子）或情侶，對一個人而言十分重要，是獲得成就的重要順緣和助緣。與獲得志同道合的丈夫（妻子）或情侶同等重要的是「法侶」，即同學和同修。有三五個理明法透、身心清淨之同學或同修，相互之間時常切磋與啟發，相互之間時常提撕與參照，如是方能成功地避免閉門造車和孤芳自賞等成長之路上的諸種可能之偏差，如是方能有效地促進彼此之人格成熟、見地提陞、性情陶鑄、覺性增長等，這對於一個處於成長時期的修學之人而言，其干係實在重大而深遠。師徒之情固然重要，同修（同窗）之誼，亦復如是。

「修學成就四字訣」之三曰：「財」。關於錢財，儒家有這麼幾個基本觀點：第一，儒家只提倡精神上的苦行，從不提倡生活上或身體上的苦行。既然不提倡苦行，適當地擁有財富不僅是被允許的，而且是被鼓勵的。第二，儒家不僅鼓勵個人在合法收入的前提下，財富越多越好，而且倡導通過我們的努力讓整個社會都能共同富裕起來，進入小康社會（財富充足的社會）。第三，拜師費（束修）、學雜費、食宿費、去遠方參訪與采風等等的支出，要求學生和家長需有一定的財力，方可順利完成學業。無論是傳承學統，還是傳承道統，或是學統與道統兼而有之，沒有十年八年之刻苦鑽研，實難登堂入室。於此十年八年之過程中，需學者全力以赴，心無旁騖，若其家庭或個人沒有一定的財力物力，如何持續下去。

「修學成就四字訣」之四曰：「地」。「地」即環境之意。此「環境」複分爲社會或文化之環境和地理自然之環境。無論是哪個環境，皆在強調對於初學者而言，環境對其身心具有重大之影響。此影響可分爲好的影響和壞的影響。對於初學者而言，當然是盡可能地將自己放在一個對身心具有良好影響的環境中成長。當年孟母三遷[1]，即此意也。

對於生活於現象世界和所處歷史時代的普通民眾而言，文化結構就是身心結構，文明形態就是生命形態。文明給你構建出一個什麼樣的世界，你就擁有了什麼樣的世界。由此可見，文明文化對一個人的影響、浸染

[1] 孟母三遷：此成語出自東漢趙岐《孟子註疏・題辭》，「孟子生有淑質，夙喪其父，幼被慈母三遷之教。」此典故有多個版本，現引述其一如下：昔孟子少時，父早喪，母仉（zhǎng）氏守節。居住之所近於墓，孟子學爲喪葬，跽（bì）踴痛哭之事。母曰：「此非所以居子也。」乃去，遂遷居市旁，孟子又嬉爲賈人炫賣之事，母曰：「此又非所以居子也。」捨市，近於屠，學爲買賣屠殺之事。母又曰：「是亦非所以居子矣。」繼而遷於學宮之旁。每月朔（shuò，夏曆每月初一日）望，官員入文廟，行禮跪拜，揖讓進退，孟子見了，一一習記。孟母曰：「此真可以居子也。」遂居於此。（〔東漢〕趙岐注，李學勤主編：《十三經註疏・孟子註疏》，北京：北京大學出版社，1999 年，第 5 頁。）

是深入骨髓的。在所有的傳統文化裡，儒家相比其它各家，其文明與教化之意識是最爲強烈的。正是因爲儒家比其它任何流派都更清楚地洞察到文明與教化對一個普通人的作用與影響，所以才將聖賢文明（聖學）之普及與傳承，始終置於儒家志向的核心地位。儒家之大仁大義、大忠大孝，對於如此遠離傳統的我們而言，已經難以親切地感受到了，這無疑是我們這代人最大之不幸。

「或困而知之」：「生而知之」屬於上士，「學而知之」屬於中士，「困而知之」屬於下士。上士、中士和下士構成了一個「金字塔」形狀：於人群中，「困而知之」的下士比例最高，約佔七八成；「學而知之」的中士約佔二三成；「生而知之」的上士比例最少，於普通群體中不多於 1%。

「困而知之」很好理解。很多人平時不愛學習，不認爲讀書、拜師、訪學、思考、修行、自律、覺醒等有什麼價值，甚至還嘲笑別人，但在生活中接連碰壁後，將人生之路越走越窄，直至最後被逼進死胡同，無路可走時，這纔意識到不學習不行了，這纔意識到未經思考和反省的人生是荒誕的人生，更是毫無出路的人生，於是，下定決心，從此開始學習和思考，從此開始反省和成長。

睏頓後能發起反思，知恥後勇，發憤學習，這樣的人已屬難能可貴了。需知還有很多人睏頓終生而不思學習，真是頭可斷，血可流，自甘受辱，學習則萬不可能也。佛曰「一闡提人」，或此謂歟！

「及其知之，一也」：若將「知」釋爲知識、學問、技能、手藝，那此「知」屬於經驗知識之知和後天之知、感性（感官）之知和知性之知，屬於學統範疇；若將「知」釋爲德性之知、心性之知、良知之知、內聖之知，則此「知」屬於先天智慧（般若智慧、先驗智慧）、生命智慧、解脫智慧、道德覺醒之智慧、中庸（中和）智慧，屬於心性內涵的本覺與自明之智慧，屬於道統範疇。

經驗知識和般若智慧，這兩類屬性迥異的知識和智慧，皆存在「生知」「學知」和「困知」三種途徑。堯、舜、禹和慧能大師等，通過「聞一善言，見一善行」而獲得的知識與智慧，屬於道統（般若智慧）範疇的「生而知之」。牛頓與愛因斯坦等偉大的自然科學家們，無師自通，天才自悟，所獲得的種種發明創造，屬於學統（經驗智慧）範疇的「生而知之」。依此類推，「學而知之」與「困而知之」之知，同樣存在著道統與學統兩大領域之別。但「困而知之」衹是初期如此，不是說起始如此就一定終生如此。一旦學進去而嘗到了「學而時習之，不亦說（yuè）乎」之快樂後，就會由此前的「困而知之」升進到「學而知之」。「學而知之」即好而知之，有此學是因爲有此好（好奇心在此），復由「學而知之」升進到「生而知之」。所有的「困而知之」和「學而知之」，衹要堅持不懈，最終定然全部升進到「生而知之」之中。

無論是通過「生而知之」獲得的知識和智慧，還是通過「困而知之」獲得的知識和智慧，原因有不同，速度有快慢，但所獲之經驗知識並無不同，所獲之般若智慧（良知良能）並無不同。「及其知之，一也」。

「或安而行之」：「行」指踐行，修行，實行，知行。概而言之，將傳學而來之義理、所領悟出的道理落實於身心言行之中，體現於起心動念之際，貞而固之，擴而大之，充而實之，明而化之，皆爲「行」之範疇。無論所求爲後天纍積型的經驗知識，還是先天本有的良知良能（本覺之智慧），「安而行之」「利而行之」「勉強而行之」這一規律是共有的、相通的。

「安而行之」適用於「生而知之」的上士之修行，即《孟子》的「堯、舜，性者也」之「性之」，即《中庸》首章「率性之謂道」之「率性」，也即金剛乘佛法之大手印和大圓滿之全然無我、無爲、無執前提下的自然與任運（任由明體作主，即任由心性作主）。

北宋大儒張載之弟子呂大臨（1044—1091 年）一生著述頗豐，曾著有《大學說》一卷、《孟子講義》十四卷等，其解「堯、舜，性者也」爲「無意而安行」。

「無意」者，即孔子所言「毋意，毋必，毋固，毋我」之義，其字面意思是：不刻意強爲，不有爲造作，不武斷固執，不唯我獨是。孔子以此「四毋」指示堯舜等聖人內在德性中所涵的無爲性、自然性、超越性、清淨性、通化性等特性。「安行」者，安之而行也。「安之」即因之、由之、依之、源之、成之之義，「行」即形成、顯著、生發、創造之義。

佛家之「三身佛」——法身佛、報身佛與化身佛，皆於徹底無我中獲得成就。三身皆爲心性之本有（本自具足），無法於後天人爲塑造而成；三身皆爲無我之我、無主之主。此與夫子之「毋意，毋必，毋固，毋我」（《論語・子罕》）和《易經》之「《易》，無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故」（《周易・系

辭上傳》）全然同理同趣。

「無意而安行」最大的障礙是「自我」（簡稱爲「我」），即常人於顛倒識見下所認同的身心中的那個主宰者。何名「自我」？因此「我」爲自己身心之主人，與他人和它物全無關係，故名「自我」；因此「我」封鎖於形軀之內，整天蠅營狗苟，處處隨軀殼起念，故又名「小我」。聖賢與安行（自然任運）互爲因果：聖賢境界爲因，成就安行之果；反之，安行爲因，成就聖賢之果。安行（自然任運）的前提是無我、無爲和無執。聖賢之我是無我之我，聖賢之爲是無爲之爲，聖賢之修行是無修之修。此聖賢之無我之我是理上說，於實際修持過程中，需修行者切實安處於或曰貞定於父母生其之前的無我之中。換言之，從凡夫的自我升進至聖賢之無我之我，中間需長期安處於無我之中。一切無我——我從未以任何方式出生過，或我早已全然地死去很久了。安處於「我未生、我已死」之境中，不斷地體悟之、強化之、深化之、通化之，越來越自然而任運，明體越來越顯明而擴大，心性諸內涵與諸屬性越來越真切地呈現出來，直至「其大無外，其小無內」之境（吾心即宇宙，宇宙即吾心），自我越來越淡化以至消失，無我之我（心性之主體性或曰自在性）越來越顯明而確定。

無論是走儒家的踐仁之路（中庸之道、大學之道、致良知教），還是走佛家的禪宗或金剛乘之大手印和大圓滿之路，亦或是走道家的內丹修行之道或莊子真人的逍遙無待之道，長期認同於或安處於「我未生、我已死」之無我狀態，是從凡夫的自我之中超脫出來、進入聖賢的終極境界的不二法門。這是最爲穩妥而快捷之法門，無人可以例外，無流派可以例外。

「無意而安行」實則爲無我、無爲而自然任運。任運之意爲：在義理純熟、理明法透之前提下，因爲徹底明白心性之內涵與屬性而將身心之一切交給心性，任由心性（諸內涵與諸屬性）於我身心內外當家作主，爲我真主人。這不是個空談，更非思想中一閃而過的念頭，而是需要長期於僻靜之處或靜室之中「退而守之」，需要長期地「深造以自得」，需要長期地禪修之、體悟之、深化之，如大手印法和大圓滿法那樣，於內通過心靈之眼，或於外通過肉眼，真切地看見明體（儒曰德性或良知），浸泡於其中，安處於其中，交融於其中，認其爲「我」，深而固之，擴而充之，（儒家之）鬼神（聖賢）次第由虛及實地呈現出一個個鮮活之生命，儒家各德目以不可思議之形象呈現出來，心性諸內涵與諸屬性以無限多樣種形象呈現出來，與我們互動，給予我們無窮之啟迪與加持。再升進一重境界，這些呈現又次第融化爲我們的有機組成部分。最後，無我亦無它，一切全部如雲如夢般消失，唯有真善美存在，唯有心性（諸內涵與諸屬性）存在，唯有無我之我存在——無我之我實爲心性之在其自己，或曰心性之主體性與自在性之本身。

佛家爲了表述方便，先是用大量言語來闡述何爲法、報、化之三身。如曰法身是體，報身是相，化身是用，法報化即體相用。再比如說，稱呼心性之空性（無我性、無爲性、無執性、超越性等）這一部分爲法身；稱呼心性之本覺性與自明性（即般若智慧）這一部分爲報身；稱呼心性之生生不息之創發性、呈現性這一部分爲化身。如是等等。佛家將義理體系不斷地深化到或曰推進到大乘佛法階段，特別是進展至晚期大乘——金剛乘階段時，又用大量言語來闡述：無有三身，祇有一身。此「一身」名曰「無死金剛虹身」，又名「法界體性身」，此身含攝法報化三身，融通法報化三身。佛家明確地教導我們：法報化三身是權說，法界體性身是實說；法報化三身是方便善巧之說，法界體性身是究竟圓滿之說。

儒家顯然沒有像佛家這樣，先將義理分開闡述，最後匯三歸一。儒家始終「一以貫之」——祇有一個良知，沒有三個良知；祇有一個仁，沒有三個仁。但儒家極高明之處在於以一攝三，含三爲一。「安而行之」，三身自在其中矣；「安而行之」，匯三身爲一身（法界體性身）自在其中矣。何爲「法界體性身」？心性之在其自己之謂也，心性之主體性和自在性之謂也。以儒家言之，即「大而化之」之謂也，「大成至聖」之謂也，「仁心無己（以仁爲心，即以仁爲主人）」之謂也，「毋意，毋必，毋固，毋我」之謂也。

簡言之，無我之我不是企求而來的，而是通過長期地認同與安行於「我未生」或「我已死」之狀態，自心性中自然而自發地呈現出來的。無我之我不是後天塑造而來的，乃是心性本有之自主性與自在性之本身。踐行（修行）者只管一味地將無我持續下去，心性自會呈現出無我之我。因爲心性之主體性和自在性祇有在修行者的持續無我狀態中，才能呈現出來。心性之所以一直呈現不出來，正是因爲被凡夫頑固而強大之自我（小我）封鎖和壓迫著。自我消融一分，心性即彰顯一分。自我之消融與心性之彰顯永遠是正比關係，這是

被儒佛道等全人類聖學所共認的生命之理。此義理不因種族、學派和時代等任何因素而改變。

「或利而行之」：此與中士相對應。「利」者，宜也，理也。合理即合宜，合宜即合利。是故，利、宜、理，含義一也。一個人成熟與否的重要標誌取決於其是依個己情緒而行事，還是處處依理而行事。做事依事理而行，學儒依性理而行，學佛依空理而行，等等。無論學什麼或做什麼，皆能自覺自願地依其理而行，此乃人格或曰心智成熟之標誌也。

「利而行之」雖然尚未達到無我之境，但也並非如凡夫那般處處以自我爲中心，姑且名之爲「依大我而行」：比小我、私我、自我超升了一層，但尚未進至全然無我之境，處於中間的過渡狀態。比之於一般人，通達大我之境已經是一個非常難得的昇華了。

「或勉強而行之」：「勉強」者，造作也，有爲也，機械也，自我當家作主也。此是心智成長之起點，道德覺醒之萌芽，與其對應的是「困而知之」。從生活的處處碰壁中開始反省，從人生的睏頓窒息中幡然醒悟，由是發憤學習，努力成長。「子曰：『不憤不啟，不悱不發。』」（《論語・述而》）南宋理學家朱熹的解釋是：「憤者，心求通而未得之意；悱者，口欲言而未能之貌。啟，謂開其意。發，謂達其辭。」夫子所言之「憤」「悱」之狀，是對「困而知之」之「困」字最爲生動之形容。

雖於睏頓之中，於憤悱之中，幡然醒悟，發心向學，躬身實踐，但由於凡夫背離心性太久，溺於自我太深，身心染污太重，心智異化太甚，於起步之際、成長之初，難免處處生硬機械，有爲造作，手足無措，顧此失彼，狼狽不堪，若干年下來，可能未見明顯改善，未見顯著成就，難免初心動搖、信心喪失。於是振作起來，詢之於師，質之於經，痛加反省，切實用功。如是反反覆覆、搖搖擺擺，漸漸走入正道。成長之路上的種種曲折與驚險，唯有自己最爲清楚。恰如前人所言，其中百般滋味、萬般情緒，盡在酒中，盡在淚裡。

萬幸的是，我們畢竟開始了「勉強而行之」，踏上了成長之路，開啟了覺醒之門。需知還有多少紅塵客，睏頓終生，碌碌一生，也沒能「勉強而行之」。佛曰「一闡提人」無可救藥，此之謂也；子曰「朽木不可雕也」，亦此之謂也。

「及其成功，一也」：無論是獲得經驗知識，還是獲得良知智慧，人類有一個通則——「種瓜得瓜，種豆得豆」，意爲無論我們所求何物，求則必得，不求則不得。「勉強而行之」日久，定然升進至「利而行之」；「利而行之」日久，定然升進至「安而行之」。是故所有的學者和行者，無論起點是高是低，衹要持續不懈，最後所有人定然達至「生而知之」，定然都是「安而行之」，「及其成功，一也」！

生知、學知、困知，皆屬於知之範疇；安行、利行、勉行，皆屬於行之範疇。生知相應於安行，學知相應於利行，困知相應於勉行。千年之後的陽明先生將此概括爲「知行合一」。雖然於孔子時期，經驗知識和仁智（般若智慧）已經有了區分，但區分之意識不甚強烈，多數時候還是將這兩個迥異之概念混同使用。直至北宋五子出世，才正式區分出「德性之知」與「聞見之知」，並分別給這兩個概念以清晰的定義和適用範圍。自北宋至明代中期之陽明先生出世，期間已歷三百多年，這兩個重要概念早已伴隨著儒學之興盛流傳至家家戶戶，成爲每個讀書人反覆學習和思悟的核心概念之一。作爲學習典範的陽明先生不可能於此從未留意過，即陽明先生必然深知這兩個概念之定義與內涵。當陽明先生在給其「心學」裡最重要的概念「知行合一」之「知」下定義時，他明確指出，此「知」指孟子「良知、良能」之知。如是，則陽明先生「致良知教」之格物致知，其所格之物，乃心中之物也（即內在之五毒與私心雜念也）；其所致之知，乃人人本有之良知也。如是，則《中庸》所引夫子「生而知之」「學而知之」「困而知之」之「知」，只剩良知之知，不再包含經驗知識在內。如是，則自陽明之始，華夏文明只剩「致良知」之道統傳承，再無「學而不厭，誨人不倦」之學統流佈（實則於陽明之後，「致良知教」因缺乏深切著明之弟子弘揚而頓然中斷[1]。故于先生之後，學統與道統全部湮沒無聞，直至於今，五百年來再無聖者出矣）。

---

[1] 僅以王龍溪爲例。王龍溪（1498—1583 年），王陽明晚年得意弟子，也是被王門其他同學視爲已得王陽明晚年法脈的得法弟子。王龍溪與王陽明的另一得法弟子王心齋并稱「二王」，又與另一修爲高深的王門後學羅近溪并稱「二溪」。在王陽明諸弟子中，王龍溪資質超絕，個性狂放。王陽明生前曾幾次壓制而欲打磨王龍溪，並希望他能終究大成。在《傳習錄》下卷有關「天泉證道」的記載中，可以清晰看出王陽明對王龍溪的認可及對其狂蕩疏漏處的擔憂，所以勸其向錢緒山學習篤實的下學功夫。很可惜，王陽明早早離世，未能悉心磨礪並化除王龍溪的狂蕩孤傲習氣。王陽明去世後，王龍溪這種狂蕩孤傲的個性加上其超絕的體悟，令其快速成爲了王學宗主。應該說，儘管王龍溪在早年及中年尚有習氣未曾化盡，但其對陽明心學的廣泛傳播是起到巨大作用的。直到七十三歲時，因爲一場火災，王龍溪方纔意識到自己的習氣與固蔽對自己及學問的深刻負面影響，一時痛悔不已，並寫下了著名的《自訟長語示兒輩》《自訟問答》以袒露心跡，並痛改習氣。

子曰：「好學近乎知。力行近乎仁。知恥近乎勇。」

「好學近乎知」之「好學」可分爲二：一者是對外界充滿好奇心，受好奇心之驅動而探求之。此「好學」復可分爲兩類：一是對社會知識之好，以成就社會科學；二是對自然界奧秘之好，以成就自然科學。社會科學和自然科學知識統稱爲經驗知識（聞見之知），皆是對現象世界之瞭解。二者是對內在生命（心性）世界充滿好奇心，受好奇心之驅動而探求之。此「好學」所獲得之知識（稱呼爲「智慧」更準確），屬於德性之知、良知之知、心性本覺之知，皆是對本體世界之洞察與了悟。這是從「好學」之動機而言，若從「好學」之目的（用途）而言，亦可分爲兩類：爲己之學和爲人之學。爲己之學指所學在於究明己事，探明生死之奧與生命真相之學也；爲人之學指非己所好，其學在於求取功名、滿足虛榮等身外之物也。包括儒佛道在內的東方傳統文化，皆屬「爲己之學」。夫子曾數次痛責「爲人之學」之害。

「好學近乎知」之「近」字，有學者釋爲「等同」，亦有學者釋爲「接近」「趨向」。「近乎知」之「知」字，在夫子之語境裡，在春秋時代，同時包含內聖之智慧（德性之知）和外王（以治國理政爲代表的社會科學和以提高生產力、改善民生爲代表的自然科學）之知（聞見之知）。

「好學近乎知」可以釋爲：好學本身就是一種十分難得的智慧。當一個人萌發好學之心時，此萌發本身就是智慧之顯發，就是生命之覺醒。亦可釋爲：好學是將我們引領至知識寶山和智慧海洋的唯一途徑。好學是對個己人生之成長責任的真正擔當，是對個己道德（生命）覺醒之義務的切實履行。此舉即是對己忠誠之表現與落實，如是之人生即是真誠之人生，或曰無偽之人生。

「力行近乎仁」：好學是因，力行是果，好學與力行是因果關係。力行者，盡心盡力地落實所學於身心內外之謂也，盡心盡力地踐行聖賢教化於在在處處（即努力活出聖賢的一切）之謂也。

如「好學近乎知」一樣，「力行近乎仁」亦可釋爲：力行本身就是「仁」之表現。當一個人萌發了力行之心的當下，他就是仁之化身了。將力行貫徹於何處，即仁義彰顯和流行至何處；力行之純度（動機有私心與否）即仁義之純度。如若是在全然無我、無爲、無執、無私前提下力行聖賢之教化，則當下即達「克己復禮，天下歸仁」之聖賢境界。還可釋爲：力行（盡心地修行或曰踐履）是將我們引領至仁境（心性）的不二法門。換言之，任何未經長期盡心盡力地修行（實踐）而來的觀念與主張，都是空談玄論，全部不足採信。爲何聖賢的教化名曰「聖言量」？那是因爲所有聖賢皆自「力行」中來，皆真切地獲得了生命之覺醒、真切地開啟了心性之內涵，這一切全部有證有驗，他們的真知灼見全部經得起再三之質疑與檢驗，足爲後學所採信。

「知恥近乎勇」是「好學」與「力行」之前提：深感自己之不足，深感自己之淺陋，並以此爲莫大之羞恥，於是振作精神，奮發圖強，敏而好學，傾力踐行，此謂之大丈夫氣概，此謂之勇士。反之則是：明知自己之不足，明知自己之淺陋，但「不憤不啟，不悱不發」，得過且過，毫無骨氣地活著。佛陀說：能戰勝敵人者，是英雄；能戰勝自己者，是英雄中的英雄，名曰「聖雄」或「大雄」。可見戰勝自己要比戰勝千軍萬馬之敵還要困難得多。如此困難而又成功地戰勝了自己之人，當然是英雄中的英雄。佛家稱呼佛陀爲「聖雄」或「大雄」，因爲這些佛菩薩們全部是戰勝了自己的大英雄、大勇士。在流行於中國藏族地區的金剛乘佛法中，有一個習慣是：稱呼女性佛菩薩們爲「空行母」或「空行」，意爲她們都是通達空性並修行獲得成就之人；稱呼男性佛菩薩們爲「勇士」，意爲他們都是戰勝自己並獲得成就之人。

真是無獨有偶，不僅佛家稱呼戰勝自己之人爲「勇士」，儒家同樣稱讚「好學」與「力行」仁義（良知）之人爲「勇士」或「大丈夫」，將「勇」「知（智）」「仁」并稱爲「三德」——儒者必備的三個美德。一個君子，一個踐行聖賢之道（中庸之道）的君子，此「知、仁、勇」三德若缺其一，則不名「君子」矣。

孟子曰：「人不可以無恥，無恥之恥，無恥矣。」（《孟子・盡心上》）此句可譯爲：人不可以不知羞恥。從不知羞恥到知曉羞恥，就可以免於羞恥了。此句亦可譯爲：人不可以不知羞恥。比無恥更爲無恥的是，從來不對自己的無恥感到羞恥。

爲何一個正常的人會如此地不以恥爲恥呢？那是因爲他深陷於麻木不仁狀態、深陷於獸性之中——所有的動物都沒有道德感，都沒有道德意識，更沒有道德反省（覺醒）能力，因爲它們沒有主觀能動性。唯獨人類擁有人之爲人之人性，故而人有超越的反省意識。如果我們明明擁有此「道德覺醒能力（知恥之能力）」

而放棄之，意味著我們將自己主動地認同爲一隻動物，而不是將自己認同爲與禽獸存在著本質差異、具有人性和道德反省能力的人。

《孟子・公孫丑上》曰：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」「四體」即手足之四肢。四肢與生俱來，孟子以此指示「四端之心」亦爲與生俱來。孟子之「羞惡之心」即夫子此處所言的知恥之心。

「仰不愧於天，俯不怍於人」[1]。（《孟子・盡心上》）知恥之心是爲因，「不愧於天」「不怍於人」是爲果。一個人能於天地之間坦坦蕩蕩，能於所有倫理關係中無有半點愧疚，如此之圓滿是衹有真正的聖賢才能達到的。

「知恥近乎勇」亦可有二解。其一爲：敢於承認自己諸般之不足與淺陋，這份肯認本身需要莫大的勇氣。無勇之人，是斷然不以之爲恥的。其二爲：越是知恥之人，越是強化自己的勇氣和膽魄，逐步地將自己成長爲一個敢於肯認自己的不足與淺陋，更勇於好學力行來改變自己的大丈夫。將這兩個解釋中的任意一個作爲標準，來衡量當代一般民眾之操守，很遺憾，絕大多數人都應該劃歸到「無恥近乎勇」（即無知者無畏）之範疇裡去。由是而知，我們的聖學凋零到了何種地步，我們的華夏文明已經禮崩樂壞到了何種程度；由是而知，包括「羞惡之心」在內的四端之心不再萌發久矣，更談不上將其充而實之、擴而大之、聖而化之了。我等不幸生於斯世，衹能悲嘆命薄運厄矣。

「知斯三者，則知所以修身。知所以修身，則知所以治人。知所以治人，則知所以治天下國家矣。」

「知斯三者」，即切實明白了「好學、力行、知恥」之含義，也即切實明白了知（智）、仁、勇之含義，「則知所以修身」。所謂「修身」不可望文生義地理解成修正身體，或曰塑造形象。作爲儒家道德踐行的重要概念之修身，可分爲有爲修身與無爲修身兩類：時刻處於覺知，努力修正內在的起心動念（心）和呈現於外的言談舉止，以合乎倫理和道德，以合乎聖賢之教化與規範——此謂之有爲修身；誠如陽明先生所言，當與生俱來之良知展露之際，於父則自知孝，於君則自知忠，於友則自知信，於己則自知誠（無隱無曲），所有一切皆合乎「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉」，所有一切無不若合符節於中和（中庸）之道，所有一切皆妙合天成，所有一切皆「伐柯伐柯，其則不遠」——此謂之無爲修身。

有爲修身者，凡夫階段；無爲修身者，聖賢境界。

「知所以修身，則知所以治人。知所以治人，則知所以治天下國家矣」，這是典型的儒家思路：由內聖推出外王，由己及人——如「己所不欲，勿施於人」，如「獨樂樂，不如眾樂樂」，等等。儒家內聖外王之道、由己及人之道，有一個預設前提：那就是此人必須經過長期而有效的道德實踐，並取得了相當程度之成就，業已成長爲一名人格高度成熟、品德高度可信、能力久經考驗、學問豐富而精純之君子。如是君子，對其授予爵位、委以重任，其就職後採用推己及人之基本原理來治人、來治理天下國家，肯定能出現令人滿意之政績。但前提是，此人必須是德化人生程度已經很高，最好是已經達到「生而知之」的階段之君子，至少是達到「學而知之」的階段之君子。如此治人與治國，謂之聖賢治國。正如夫子所言：「中庸其至矣乎！民鮮能久矣。」復曰：「天下國家，可均也；爵祿，可辭也；白刃，可蹈也；中庸，不可能也。」正因爲民眾不能持守中庸之道「久矣」，不能踐行仁義之道「久矣」，如是之小人，一旦讓他們得其爵位，對其委以重任，他們必然「小人而無忌憚也」，將他們種種之私心私慾、自我與五毒、種種淺陋與卑鄙、種種無知與錯亂，全部肆無忌憚地表現出來，必定是自己之災難、他人之災難、天下國家之災難。其人即爲一災難之源，所及之處，皆爲災難。

這是過去遵循儒家仁政德治之原則而再三出現的情況：百姓若遇到一位聖王明君，或遇到一位清官忠臣，則百業興盛、社會承平、政治清明、文化繁榮，百姓的幸福感節節提陞。反之，百姓會如處地獄，種種不公、種種黑暗、種種悲痛、種種凋敝，罄竹難書。由於聖王明君總是極少，而昏君佞臣總是層出不窮，是故歷代百姓始終是苦多樂少、災難連連。

---

[1] 孟子曰：「君子有三樂，而王天下不與存焉：父母俱存，兄弟無故，一樂也；仰不愧於天，俯不怍（zuò，愧疚）於人，二樂也；得天下英才而教育之，三樂也。」

那問題在於，儒家仁政德治之原則是否有錯？推己及人之治人與治國之理念是否有錯？答案是：並無半點過錯。不僅無錯，反而需大力倡導與落實、始終不渝地貫徹與遵循。衹是需要在此前已有的仁政德治之原則基礎上，增加一些有力之保障機製即可，將相關法律法規和相應之文教德化工作跟上來，爲仁政德治保駕護航，充分發揮其扶正糾偏、監督預防之作用。果能如是，儒家極力倡導的仁政德治定能大放異彩，政治文明必然升晉到一個難以企及之高度，「外解放」（即政治解放、社會解放、道德解放、科技解放等）必將提陞到一個從未有過之高度。人類之「內解放」（即成就聖賢、成佛、成真人）是個人和人類的終極解脫，當然有無可取代之重要性，但人畢竟是家族之人、社會之人、政治之人、倫理之人，人一旦離開群體，片刻難以生存，即人是一個高度依賴群體才能生存和成長的存在，由是之故，人的外解脫（外解放）同樣無比地重要。但凡有識之士，皆需於個人及人類之外解脫（外解放）盡心盡力地思索和推進。

儒家給出的仁政德治之原則和推己及人之理念，不僅現在不過時，以愚之見，此爲常理，因其發自人性、源於德性，故永遠不會過時，衹是於不同之時代，面對不同之問題，需始終保持著與時俱進之更新與調整而已。此於儒家將其概括爲「經權問題」。經者，常道也，儒家持守的基本原理與核心理念之謂也，即通過喚醒道德來實現生命覺醒，通過生命覺醒來實現身心內在徹底而圓滿地解脫，通過身心內在徹底而圓滿地解脫來實現心性由離其自己回歸爲在其自己之義理體系之建構與實修體系之踐行；權者，與時俱進之謂也，在不失守中庸之道的前提下的通權達變或曰隨機應變之謂也。其基本觀念曰：經不離權，權不離經；經依權則久，權通經則宜。這反映出儒家看待「經」「權」關係非常靈活而善巧，充滿著辯證法智慧。

「凡爲天下國家有九經，曰：修身也、尊賢也、親親也、敬大臣也、體群臣也、子庶民也、來百工也、柔遠人也、懷諸侯也。」

「爲」：治理。「經」：常道，綱常，準則。「體」：體諒，寬容。「子」：這裡作動詞用，以庶民爲子，即愛民如子之意。「來」：通「徠」，招攬。「柔」：懷柔，使歸順。「懷」：安撫，感化。

儒家之「外王」可細分爲幾個層次，最切近的是「齊家」（並非指現在中國普遍存在的三口之家，此指過去動輒數十人、數百人乃至數千人的大家族），擴大一些是「治國」（主要是指諸侯國，最小之采邑僅有現在的一個小行政鄉之面積，最大的諸侯國可達現在的一個行政省或幾個行政省之面積），最後是「平定天下」（天下是指週天子所統治之區域。那時沒有所謂的國界線，而是以中原地區爲中心向四週無限延伸，直至無有人煙之地區，皆爲週天子的權力範圍。《詩經・小雅・谷風之什・北山》曰：「溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。」）。大體上，儒家在「齊家」方面，以釐定倫理並持守之、敬重之爲基本原則；在「治國」方面，以仁政德治爲核心並輔以法律法規爲基本原則；在「平定天下」方面，以禮樂等級制度、發展學統與道統、仁義忠孝等道德感召力與威懾力來維繫。但貫穿於齊家、治國、平天下這三大層次的原則者「有九經」，即有九條亙古不易之法則。

吾於舊作《〈瑜伽經〉直解》（中央編譯出版社出版，2017 年）一書中，對《瑜伽經》之「經」字有過詳解，現摘引如下：

《瑜伽經》的「經」字在英文中寫作「Sutra」。「Sutra」是英語從梵文中借來的，在中國的佛經中，此梵文詞被音譯爲「修多羅」。「修多羅」或「Sutra」，其有五重含義。

一、貫穿義

現在缺少確切的記載，但最晚不遲於隋末唐初時，我國造紙技術業已傳入印度。推測傳入的原因，應與商旅沿絲綢之路往返於中印，或中印高僧往返於兩國有關。在此之前印度的典籍最早是書寫在大型貝殼和動物的骨骼上的，很類似我國的甲骨文。約西元前六世紀前後，印度人開始陸續將典籍書寫在經過裁剪和防腐處理的貝多羅樹葉上。自貝多羅樹葉的書寫誕生後，就成爲印度典籍書寫的主流。但貝多羅樹葉書寫並沒有完全取代貝殼書寫，貝殼書寫仍然在小範圍內被保留著，伴隨著貝多羅樹葉書寫，持續到中國的紙張傳入爲止。在中國的紙張未傳入印度之前，書寫於貝殼和貝多羅樹葉之上的經典，統稱爲「貝葉書」或「貝葉經」。

「經」最原始的意思是貫穿於貝殼或貝多羅樹葉的「線」，這條線就叫「經線」，簡稱爲「經」。不久，「經」的含義就被用來指稱貫穿文句之間的基本精神。每本典籍中都有一個基本宗旨貫穿於全文。如《瑜伽經》就是由「瑜伽五義」這個基本宗旨貫穿於整本經典的。用我們中國人的觀點看，凡是被稱爲「經」的典

籍，必須有一個形而上的「道」貫穿其中。不然，則不能被稱之爲「經」。那麼，《瑜伽經》這部經，是什麼「道」貫穿其間的呢？就是瑜伽之道貫穿其間的。這個「瑜伽之道」就是基於「瑜伽五義」之上的「生命覺醒之道」。因有此真實不虛、可修可證的「瑜伽之道」貫穿於此經，故《瑜伽經》方可稱之爲《瑜伽經》。

二、湧泉義

經文與一般文字有很大差別。經文全部是從聖賢的見地中、生命中自然流顯出來的智慧金言。這些智慧言語，字字發人深省，句句啟發暗昧。故研習經典不可如閱讀一般文字一樣，一般文字僅需讀一遍兩遍即可，但凡經典，皆需反覆玩味，一生相伴。如《四書五經》，我們中國人從兒童一直讀到老，還是感覺讀不透。每讀一遍，就有一遍的收穫和啟發。經典給人的啟發是無窮無盡的，就像一眼泉水那樣源源不斷。經典的深度來自經典作者的生命和智慧的深度。因這些經典的作者皆爲聖賢，已得生命究竟圓滿，已融入無限和絕對之中，故他們的言語和教導，自然也是來自這個無限和絕對的源頭。因來自無限和絕對之境，其所含智慧和啟發，自然也就泉湧不斷，無有枯竭。

三、生化義

經典是聖賢的生命化現，是聖賢的智慧結晶。深入經典就是深入聖賢雄沉博大之生命聖境之中。此聖境可令經典之研習者、修學者和念誦者滌蕩身心，提陞境界，開啟生命，重獲新生。經典是聖賢的第二生命，或者說是聖賢生命的另一種存在形式。故走進經典就是走進聖賢生命。老子《道德經》曰：「穀神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。」經典如同無形的「玄牝之門」——一個巨大的、抽像的、母親式的「子宮」，將我們的健康、純潔、智慧、解脫和整個天地萬物等，悉數生化出來，一次又一次地生化出來，永遠生生不息。

四、標準義

標準者，不易之法則也，是非對錯之參照也。經典是人文世界的參照標準，每當我們臨事難決之時，當參照相關經典，以爲準繩。在印度古代邏輯學（即「正理學」）中，事物的是非對錯之評斷標準，在符合邏輯學中的三大根本定律——同一律、排中律、矛盾律的基礎上，還承認有四種途徑，皆能讓我們正確認識和評判事物：現量——直接感知，如眼睛看見太陽等；比量——合乎邏輯的推理；譬喻量——通過「像……一樣」來加強和拓展人們對事物的理解與認識；聖言量——通過聖賢的教導和經典的啟示來認知事物和判斷是非。「量」即衡量、丈量或考量之義。

耶穌說：我就是道路，我就是真理，我就是生命。豈止耶穌或《聖經》是我們的道路、真理和生命，每個大成就者，每個聖賢和他們的言行經論，都是我們的道路、真理和生命。這就是「聖言量」之意。

五、實踐義

尤其是印度的瑜伽學派，非常注重修行實踐。經者，「經過」「經由」「經受」也，即「行」之義，合稱「經行」。佛教傳入中國後，僧侶們依經修行時，仍稱之爲「經行」。「經行」即身心以合經義之謂也，或依經而行之謂也。經典不僅是用來閱讀和思考的，它們更是用來實踐和經歷的。以中印爲代表的東方文化，無比注重身心實踐和依教修行。空言一丈，不如實行一尺。我們的先輩們很不喜歡泛言經典而不切實際，將此斥之爲「清談」或「戲論」。清談誤國，戲論誤己。此爲行者之大忌。自古修行者，均提倡少言多行，避免空談戲論。

所釋印度聖典《瑜伽經》之「經」含五義——貫穿義、湧泉義、生化義、標準義及實踐義，移於此處以釋夫子「凡爲天下國家有九經」之「經」字，若合符節。「經」爲理念，爲原則，爲要義，爲核心，不在意細枝末節。細枝末節部分與時俱進即可，因地因時制宜即可，權宜通達即可，如水入器而隨物賦形即可。「毋意，毋必，毋固，毋我」（不刻意強爲，不有爲造作，不武斷固執，不唯我獨是）。

「修身也、尊賢也、親親也、敬大臣也、體群臣也、子庶民也、來百工也、柔遠人也、懷諸侯也」，此「九經」皆爲仁義之落實與貫徹，無一不是仁義之具體化，無一不是踐履（修行）。儒家之踐履（修行）無他，切實地「視其爲己」即可：說容易則非常容易，說不易則十分不易。

修身之道無非「好學近乎知。力行近乎仁。知恥近乎勇。知斯三者，則知所以修身」。其次之尊賢、親親、敬大臣、體群臣、子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯等等，皆由「視其爲己」之仁道「一以貫之」即可。

所謂「視其爲己」：親親之時，視親爲己；尊賢之時，視賢爲己；治民之時，視民眾如父母或如子女。如是而已。

「視其爲己」之篤行仁義之道、篤行中庸之道，是儒家獨有的喚醒道德、圓覺生命之實修法門。以儒家之語言之，此謂之「成己成人」之成德之教（教爲法門義，道路義，方向義）。此「成己成人」之「人」，具體到事親，則指所有親人；具體到尊賢，則指所有賢者；具體到體群臣，則指全體諸臣；等等。

在篤行九經之時，在成己成人之時，即是「天行健，君子以自強不息」之時。因爲時代不同、对象不同、環境不同、問題不同，我們一生幾乎不會遇到兩件相同之事，所有事務於我們而言，都是首次相遇。故於每件事而言，我們都是在全然陌生的前提下來對待它們、處理它們。因而也就迫使我們時刻保持著健行不息之創造狀態、生生不已之生化狀態。如是久之，我們自然地就進入「參天地，讚化育」之「察乎天地」之聖賢化境，自然地就進入「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」之聖賢化境。此之謂「成己成人」或曰「成人成己」也。

「成己成人」即成就對方之過程，就是（無需刻意地）自然地、自發地成就自己之過程。其關鍵（經）在於「視其爲己」。通過「視其爲己」的方式來實現「成己成人」，是儒家盡人皆知的公開之秘密，乃儒家成德之教之精髓。衡之以佛家，可名之曰：此乃儒家廣傳天下而民「鮮能知味也」或「民鮮能久矣」之大手印法和大圓滿法。或曰：此乃華夏文明中獨有的以「九經」爲形式，以「視其爲己」爲靈魂，實現「成人成己」之目的的大手印法和大圓滿法。

阻礙踐行「視其爲己」以實現「成人成己」者，必爲自我。有自我者，必然相伴而來自私、自戀、自大、自是、自封、自固、自陋等等。自私、自戀等與自我互爲因果，惡性循環。自我不破，無我之我永不得呈現，或曰心性永不得呈現。是故，儒家篤行「視其爲己」以實現「成人成己」，其密義在於以最穩健之途徑、最快捷之速度來實現對自我的瓦解與超越。於儒家，除了保留佛家大手印與大圓滿之明體（明點）之含義外，還將明體（明點）之含義擴大到：一切德目，皆是明體；一切修齊治平，皆是明體；一切聖賢教導，皆是明體；一切聖賢的一生，皆是明體。此處夫子所言之「九經」，當然也是明體而無疑。篤行實踐此「九經」，即是大手印與大圓滿之核心要義：安處（融化）於明體之中而讓明體當家作主。

「修身，則道立。尊賢，則不惑。親親，則諸父昆弟不怨。敬大臣，則不眩。體群臣，則士之報禮重。子庶民，則百姓勸。來百工，則財用足。柔遠人，則四方歸之。懷諸侯，則天下畏之。」

整段大意爲：踐行仁義，自伏羲、黃帝、堯、舜、禹等等華夏千古以來聖聖授受、以心傳心之道統，就能內在地於我們的身心之中建立起來，外在地於家國天下普及開來。

尊重聖賢和君子，人們就會知曉人生方向並解除種種困惑（基督曰：我就是道路，我就是真理，我就是生命。一切聖賢都是百世萬民之道路、真理和生命。是故尊重和趨近聖賢，就是親近道路、真理和生命。故曰「不惑」）。

盡心盡力地真愛親族，則父子兄弟之間、整個家族內部，就會最大程度地消除怨恨與隔閡，消融彼此之間的種種情結與偏見。

對於德高望重的老臣和舉足輕重的賢能大臣（他們幾乎全是某個領域的傑出人物，擁有非常豐富的經驗知識，更有可能擁有非常高遠的心性智慧），我們需給予足夠的尊敬和愛戴，他們的處事經驗和洞察幽微之能力，會讓我們時時有茅塞頓開之收穫，會讓我們在很多事務上瞭解得更透徹、看得更長遠，因而有效地避免了恍惚不定、徘徊游移之困局。「不眩」：不被事物之表象或假相所迷惑與誤導。

體貼臣屬與身邊眾人，盡可能地提攜他們、培養他們、關懷他們，給他們創造良好的成長環境，給他們指示人生之出路和進學之方向，讓他們感受到人性諸多方面之溫暖與親切。

《詩經・國風・衛風・木瓜》曰：

投我以木瓜，報之以瓊琚。匪報也，永以爲好也。

投我以木桃，報之以瓊瑤。匪報也，永以爲好也。

投我以木李，報之以瓊玖。匪報也，永以爲好也。

「投」：投擲，此作贈送、給予。「木瓜」：落葉灌木，果似小瓜。「報」：報答，回報。「瓊琚」：

美玉，古人佩戴的珍貴飾物。後文之「瓊瑤」「瓊玖」亦同此義。「投我以木瓜，報之以瓊琚」：你將木瓜投給我，我將回報你珍貴的佩玉。「匪報也，永以爲好也」：並非衹是爲了回報，而是表示永遠相親相愛。「匪」：同「非」。「好」：親切，愛戀。「木桃」：薔薇科木瓜屬，落葉小喬木，無枝刺。「木李」：果實之名，即榠楂（míngzhā），又名木梨。

此詩大意爲：你將木瓜贈予我，我拿瓊琚作回報。不是爲了答謝你，珍重情意永相好。你將木桃贈予我，我拿瓊瑤作回報。不是爲了答謝你，珍重情意永相好。你將木李贈予我，我拿瓊玖作回報。不是爲了答謝你，珍重情意永相好。《詩經・大雅・抑》亦曰：「投我以桃，報之以李。」[1]

自《詩經》或更久之時就已經流行起來的「投桃報李」之美德，已經化入儒家和華夏文明之方方面面，化成學者最爲核心的人格之有機組成部分，化爲人性彰顯與表達最重要的途徑與方式。後世所謂的「士爲知己者死」和「知恩圖報」，以及「忘恩者，必爲小人也」「滴水之恩，湧泉相報」等價值觀與道德觀，於華夏曆史和傳統文化中，可謂源遠流長。

除了極個別忘恩負義的小人之外，絕大多數人都會投桃報李的。由是之故，「體群臣，則士之報禮重」，凡有體貼處，必有重禮以回報。

無論是以民眾爲子，還是以民眾爲父，衹要能與民眾親如父子者，必獲民眾如父子般相報。若統治者與被統治者、管理者與被管理者，相互之間相愛如親人，體現出最大程度的和諧與團結，那就能將群體的力量發揮到極致，無往而不勝。在儒家最有代表者，是子路之於蒲邑，三年治功，便獲得了夫子「三善」之嘆。

「來百工，則財用足」：或招集來各類工匠技師，或培養出各類工匠技師，有了各類工匠技師，百業方興，市場方興。市場興旺繁榮了，整個社會才能被帶動而繁榮起來，財富用度自然也就充足了。

「柔遠人，則四方歸之」：國家的發展包括人口的增加、國土的擴展、經濟的繁榮、文明的提陞、教育的普及和社會和諧度的加強這幾大要素。戰爭永遠是最壞的選擇，而最高明的選擇是「四方歸之」，是各地民眾自願地歸順而來。後人將此總結爲：「栽好梧桐樹，自引鳳凰來」。

「懷諸侯，則天下畏之」：「懷」者，視其如己之謂也。「懷諸侯」者，上朝天子視諸侯如己也。天子與諸侯這對君臣之間，若能像一家人那樣真心團結、真心親愛，則必然形成一個強有力的整體：一個政治整體，一個軍事整體，一個經濟整體，一個生死與共的利益整體。這樣一個強大的命運共同體，這樣一個威德加於四海者，必然被普天之下的人所敬畏與景仰，是任何內部或外部敵對者不敢輕舉妄動的。

現在已經進入共和時代了，當然也就沒有了諸侯等封建制度之產物，那時之君臣、庶民等概念，如今也有了全新之含義，如君臣關係早已變爲了上下級關係，世上再無君臣之稱謂了。但諸如此類與時俱進之演變與增減等，統統屬於通權達變而已，不是根本所在。

爲何「修身，則道立」？沒法討論，也無需討論。你去切實地修身一番，中庸之道是否因此而建立起來，自有分曉；爲何「尊賢，則不惑」？你去切實地追隨和侍奉聖賢一段時間後，是否智慧大開，是否困惑漸少，自有分曉。親親、敬大臣、體群臣、子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯等等，亦復如是。

「齊明盛服，非禮不動，所以修身也。去讒遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也。尊其位，重其祿，同其好惡，所以勸親親也。官盛任使，所以勸大臣也。忠信重祿，所以勸士也。時使薄斂，所以勸百姓也。日省月試，既稟稱事，所以勸百工也。送往迎來，嘉善而矜不能，所以柔遠人也。繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也。」

夫子首先讓我們知曉何爲「九經」：曰修身，曰尊賢，曰親親，等等。接下來指示「九經」之成就：修身，則道立；尊賢，則不惑；親親，則諸父昆弟不怨；等等。再接下來夫子向我們闡述如何實現「九經」，或曰在踐行「九經」之時，哪些方面需要特別留意。

「齊明盛服，非禮不動，所以修身也」：「齊」與「齋（齋）」通假。內心清淨無染，名曰「齋」；延續此清淨無染之心而不失，名曰「持齋」。「齊（齋）明」可有二義：一者從因位說，即自淨其意，努力保持內心清明聖潔之狀態，此名曰「有爲齊（齋）明」；二者從果位說，即安住（身心消融）於清淨明體（良知）之中，亦即安住於誠敬忠孝之中，此名曰「無爲齊（齋）明」。

[1] 參見姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 129—130 頁。

「盛服」可有二義：一者特指華麗的衣冠。這些衣冠平時不能穿戴，衹有在舉行盛大儀式時，或重要節日時才能穿戴。二者特指沒有實際穿戴這些專爲盛大儀式而製作的禮服，衹是於心理上生起如同穿戴盛服時的誠敬之狀。如依第二義解釋「盛服」，則「盛服」與「齊（齋）明」爲同義，皆爲自淨其意、誠敬忠孝之狀。

「仲弓問仁。子曰：『出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。』仲弓曰：『雍雖不敏，請事斯語矣。』」（《論語・顏淵》）句中的「邦」字，指諸侯統治的國家（諸侯國）；句中的「家」字，指卿大夫的封地（采邑）。受聘於卿大夫者，被安排於其封地內任職，名曰某某大夫之家臣。此段大意爲：仲弓請教孔子什麼是「仁」。孔子答曰：「出門好像去見貴賓，讓所治之民眾時刻處於好像在參加盛大的祭祀那樣誠敬的狀態。自己不想要的事物，就不要強加給別人。在邦國做事沒有抱怨，在卿大夫的封地做事也無抱怨。」仲弓說：「我冉雍雖然不聰敏，但我會盡力遵照這些話去做。」

「出門如見大賓」者，恭順自律之狀也；「使民如承大祭」者，清淨誠敬之狀也；「己所不欲，勿施於人」者，視其爲己、推己及人之謂也；「在邦無怨，在家無怨」者，無論地位高低，無論職務大小，皆能盡忠職守而無不平與抱怨也。

夫子所謂的「出門如見大賓，使民如承大祭」，衹是「如見大賓」，當然不是真的去會見貴賓，而是保持著會見貴賓時恭順自律之狀態；衹是「如承大祭」，當然不是真的去參加大祭，實則是保持著參加大祭時淨心誠敬之狀態。此處的「齊（齋）明盛服」自然可以詮釋爲「不是真的穿戴盛裝去參加大典，而是於生活中時時處處保持著清淨誠敬之狀態」。

「非禮不動」：禮者，理也。此理有義理、倫理、事理、情理、政理等之別。「非禮不動」，即遠離一切非理（不合理、悖理）。「顏淵問仁。子曰：『克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？』顏淵曰：『請問其目？』子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』顏淵曰：『回雖不敏，請事斯語矣。』」（《論語・顏淵》）《中庸》此處僅引用了夫子所訓「非禮」之「四勿」中的一「勿」，即「非禮不動」。實則有「四勿」，即「勿視」「勿聽」「勿言」與「勿動」。

「齊（齋）明盛服」是自積極面倡議，「非禮不動」是自消極面警示，合而言之，「所以修身也」。《大學》曰：「修身在正其心。」而「正心」之要，則在誠其意。意誠則心正，心正則身修。《大學》曰：「此謂誠於中，形於外」。由誠意到正心，由正心到修身，這是儒家典型的由潛及顯、由內及外的彰顯次第，也是修行次第或曰德化次第。同時也是由「中」及「和（庸）」之彰顯次第：「中（心性）」之全體大用謂之「和（庸）」，於其各各作用或曰功用上，逆覺超越，反省上達，由用（庸）見體（因爲用外無體，庸外無中），實現「復見其性」而成德成聖。

《易經・復卦・彖》曰：「復，其見天地之心乎？」《禮記・禮運》曰：「人者，天地之心也」。故「見天地之心」即是洞見人人本有之道心（禪家曰明心見性），詳而言之，則是洞見人之先天本有之心性。民國期間，第三期儒學（又名新儒學）代表人物，「三聖」之一的馬一浮先生在四川樂山創辦「復性書院」。馬先生釋其名曰：「復其本然之善，全其性德之真」。恢複本然之善，全顯性德之真，這是形式地言之，義理（學術）地言之；誠意以正心，正心以修身，這是內容地言之，踐履（工夫）地言之。

「去讒遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也」：「去讒」指遠離各種讒言。何爲「讒言」？身邊人通過欺騙你、誤導你的方式來達到實現自己的各種私心私慾之目的。任何人，特別是領導人，時時刻刻都有可能會遇到各種讒言。有智慧的領導能及時看破讒言而免於受其欺騙與誤導；無知的領導特別愛聽各種讒言，因爲讒言都是些好聽的話、讓自己感到舒服的話。從對待和識別讒言方面，能很好地區分此人的賢愚和高低。

男人逼迫女人去出賣色相以達到換取錢財等目的，此曰「逼良爲娼」，這當然十分可惡，必須對其繩之以法，使其受到法律之嚴懲。但比「逼良爲娼」更爲可惡的是，女人主動地利用自己的性別優勢，來迷惑和引誘男人，以達到不勞而獲之目的。此舉嚴重違背了人性中的兩條重要原則：按勞所得之原則與人人平等之原則。按勞所得即多勞理應多得，少勞理應少得，此爲公平。若多勞而少得，或少勞而多得，此爲嚴重之不公平。而人性之核心即是公平性，復由公平性延伸出平等性。公平必平等，平等方顯公平。男性與女性在性別上是絕對平等的，如某一方利用性別來達到少勞多獲甚至不勞而獲之目的，因爲其嚴重違背了人性中的平

等原則，必然受到法律和道德的懲罰和糾正。

受到法律之懲罰先不論，此處談談「道德之懲罰」。一旦我們違反了道德原則，「隨感而應」，將立即受到道德之懲罰。道德之懲罰大約有這幾類：其一是「心裡不安」——如芒刺在背，如百爪撓心，如熱鍋上的螞蟻，如沒頭之蒼蠅，此謂之「良心不安」或曰「良知之痛」；其二是幸福感和親切感的節節降低——莫名的失落感，莫名的憂愁感，莫名的空虛感，莫名的挫敗感等等；其三是身心沉重與異化——整個身心越來越昏暗沉重，越來越遠離自己，越來越陌生（似乎這個身心不是我的，而是別人的）；其四是整個存在僵化麻木——越來越難於喚醒良知，越來越喪失對道德的感受與反應（麻木不仁），不再被他人的德行所感動和激發。

儒家始終是通過道德喚醒來實現生命喚醒，通過生命喚醒來實現心性喚醒，通過心性喚醒來實現心性回歸，通過心性回歸來實現心性之在其自己，通過心性之在其自己來實現身心的徹底解脫與生命的圓滿覺悟（佛曰三身佛成就或曰法界體性身圓滿，儒曰大成至聖成就），通過生命的圓覺來實現人生的終極意義與終極價值。——但這一切成就之前提是喚醒道德。如果我們在道德方面業已麻木不仁，業已無感無應，則接下來這些環節（證悟次第）的實現必然全無可能。

爲何我們會出現難以喚醒良知、無感於他人之種種德行的現象？這緣起於我們對人性的背叛與喪失，特別是對人性核心之公平性與平等性的漠視與踐踏，而引發的一系列環環相扣之懲罰。法律的懲罰是剛性的、明顯的，道德的懲罰是軟性的、隱形的。由是之故，人們極易感受到法律的懲罰，但很難辨認出道德的懲罰。正是因爲道德的懲罰具有軟性和隱形等特性，致使全人類總是選擇性地漠視道德及道德之懲罰，即使知道有「道德的懲罰」一事，也總是傾向於認定此類懲罰無足輕重，完全可以忽略不計。故夫子痛心疾首曰：「小人之反中庸也，小人而無忌憚也。」老子則警告曰：「天網恢恢，疏而不失。」

女人利用其性別優勢以達到少勞多獲甚至不勞而獲之目的（即以色相換取財物名利），幾乎與人類歷史同等長久，至今依然普遍存在。賢智之人主動「遠色」，表面而言是自律和守倫，深層原因是自覺地維護人性之公平原則與平等原則，尊重人性之莊嚴。而人性又是德性之初級階段，是德性的社會化、現象化、人本化、外在化之體現與存在，故尊重人性就是尊重德性之莊嚴。尊重德性是喚醒德性和最終成爲德性之起點，如若失去了起初對德性最起碼的尊重，也就不可能出現此後的喚醒德性與成爲德性。

「賤貨而貴德」：人們追求什麼取決於內外兩大因素——外在因素是於生活中缺少什麼，因而就追求什麼；內在因素是在理明法透之前提下知曉人生之使命所在而奮力追求之。《大學》曰：「富潤屋，德潤身」。財富於任何人而言都是臨時的，唯有德性之彰顯方可將我們引向身心清淨和生命覺醒，方可呈現出心性先天本有之終極意義與終極價值——其終極意義與價值即是通過我們的努力，無論如何都要讓心性由離其自己回歸到在其自己。由是，小人必然貪物，大人必然敬德。蓋因價值觀不同耳，蓋因各自所處的心智成長階段不同耳。通過此人的所好與追求，即可確定此人心智之成長階段與覺悟境界。無有例外，百試不爽。學者可以此自查與自省也。

「所以勸賢也」：「勸」者，勸勉也，誡命也。一位真正的大賢之人、大智之人、以踐行仁義爲志業的君子（向聖賢之境努力成長之人），他必然會自發地、自然地、自覺地「去讒遠色，賤貨而貴德」。反之，「去讒遠色，賤貨而貴德」也是一把尺度（規與矩），能立即衡量出一個人是否是真正的賢智君子。

「尊其位，重其祿，同其好惡，所以勸親親也」：「好惡」指愛憎。愛親人有三類方式：初級之愛親是盡己所有而周濟之，盡可能讓他們在精神生活與物質生活兩方面感到幸福與快樂；中級之愛親是規勸他們樹立遠大的志向且奮力拚搏，逐步地獲得爵位和厚祿，以改善生活，實現「富潤屋」之目的；高級之愛親是「同其好惡」。同者，同化也，趨同也，同志也。將我業已找到的心智成長之路、良知顯明之路、解脫覺醒之路、終極圓滿之路，分享給親人們，讓他們與我一起修德進學、成就聖賢。

具體到對父母之孝：初級之孝（小孝）是盡己所能，讓父母衣食無憂，精神愉悅；中級之孝（中孝）是引導父母樹立遠大志向，我們一起來爲此理想而努力奮鬥，逐步地提陞我們這個家庭或家族的社會地位和經濟地位；高級之孝（大孝）是「同其好惡」，將我業已發現的人格成長之路、道德覺醒之路、生命圓滿之路分享給父母，讓他們與我一起成長，一起覺醒，一起解脫。此謂「孝之至矣乎」。

「官盛任使，所以勸大臣也」：「官盛」指官位崇高，所謂「一人之下，萬人之上」。「任使」指責任與使命特別繁重。由於大臣官位崇高、責任繁重，其一言一行影響巨大，很多人的身家性命系之於他。如此重要而深遠之職與責，能不如履薄冰以應對乎？怎敢掉以輕心乎？「所以勸大臣也」：位高勢尊，責任重大，這本身就是對大臣們最大的警戒與勸勉。

「忠信重祿，所以勸士也」：「士」者，古之文武雙全之智者也，以今語言之，「士」是社會上於文化或武功方面傑出之人。個人之武藝，名曰「術」：箭術、劍術、御術（如駕駛戰車之術）等，此統名曰武術或武藝。古之「武功」非指個人之武藝，乃指調兵遣將等「軍事才能」。「學成文武藝，貨與帝王家」，這些文士和武士們，或文武雙全之人，除了少數人志在歸隱之外，他們的求職之路並不寬廣，選擇性很窄，幾乎衹有向官府求得一官半職之一途。

直到春秋之前，「學在官府」，衹有世襲的官宦貴族之子弟，才有資格入學受教。春秋之時，以孔子及其三千弟子爲代表的學者，勇於打破舊規，首開「有教無類」的民間辦學之先河。自此，平民子弟才有機會接受教育。民間很快湧現出一大批文才武略的精英，他們被稱爲「士子」。復由眾多之士，形成了一個社會階層或曰群體，名爲「士族階層」。「士族階層」成員的另一重要來源是由戰亂等因素導致國破家亡的沒落貴族及其後裔。孔子作爲士族之一員，就是典型的「沒落貴族及其後裔」，延至孔子之世，幾與平民無別。但他的弟子中，則有很多是真正來自平民之中的賢德才俊。

士族無論是來自沒落貴族及其後裔，還是來自平民之中，他們的出路除了隱士一途外，幾乎全部是「貨與帝王家」，主要是獲得天子、諸侯和卿大夫這三大階層之賞識而被任命爲某一職務。因爲士族成員是獲得賞識後才被任命爲某一職位，故有「忠信」之言：士對君上以盡忠，君上對士以盡信。「重祿」即厚祿，以今語言之，即薪資酬勞很高。外有厚祿，內有忠信，「所以勸士也」，作爲士族一員的你，還不切實地修德進業，營務君子本分，成就聖賢而後已？

「時使薄斂，所以勸百姓也」：「時使」指僅按時令季節而勞作，去除那些長年纍月的艱苦徭役（如修建王陵或巨大的水利工程等）。「薄斂」指最大程度地降低苛刻繁重的賦稅，使百姓有更多的收入。《禮記·檀弓下》載有《苛政猛於虎》一文，原文曰：

孔子過泰山側，有婦人哭於墓者而哀。夫子式而聽之，使子路問之曰：「子之哭也，壹似重有憂者。」而曰：「然。昔者吾舅死於虎，吾夫又死焉，今吾子又死焉！」夫子曰：「何爲不去也？」曰：「無苛政。」夫子曰：「小子識之，苛政猛於虎也。」

此文大意如下：孔子路過泰山腳下，有一位婦人在墓前哭得很悲傷。孔子扶著車前的橫木傾聽婦人的哭聲，讓子路前去問那個婦人。子路問道：「您這樣哭，實在像是連著有了幾件傷心事似的。」（婦人）說：「沒錯，之前我的公公被老虎咬死了，後來我的丈夫又被老虎咬死了，現在我的兒子又死在了老虎口中！」孔子問：「那爲什麼不離開這裡呢？」（婦人）回答說：「（這裡）沒有殘暴的政令。」孔子說：「年輕人要記住這件事，苛刻殘暴的政令比老虎還要兇猛可怕啊！」

成語「苛政猛於虎」即由此而來。雖然沒說「苛政」即「苛稅」，但其時所謂「苛政」主要就是兩大內容：重徭役與苛賦稅。這兩座大山壓在中國老百姓的頭上達數千年之久，直到當代才有了很大的緩和，但仍然沒有完全解除。

如果有一位明君能深刻體諒百姓的辛苦而大量地「時使薄斂」，那定是百姓之福。如此能最大程度地提陞生產力，同時也最大程度地提陞百姓的幸福感與獲得感，並能大大增加百姓對君上的親切感和對家國的認同感。

「日省月試，既稟稱事，所以勸百工也。」「省（xǐng）」：檢查，反省，自查。「日省」：每天檢查，每天反省、自查。「試」：考核。「月試」：每月考核。「日」「月」在這裡非指確定的時日，意爲經常如此。「稟」：秉受，接受上級傳達的命令。「既稟」：上級向下級傳達命令，考核他是否有能力完成任務。「稱」：恰到好處，無過與不及。「稱事」：把事辦理得妥妥貼貼，稱心如意。

無論是行政機構裡各個崗位的公務人員，還是社會各個行業的專業人員，在中國很早時期就形成了一套完備的考核制度和監察體系，以此來保障政府機構和社會各業的從業人員的專業能力越來越強，淘汰那些不

合格的人員，以此提陞國家的綜合實力，以此推動社會繁榮和歷史發展。「所以勸百工也」：以此提撕精神，勸誡百工，令他們不敢懈怠，日月精進。

「送往迎來，嘉善而矜不能，所以柔遠人也。」「送往迎來」：諸侯國與諸侯國之間，諸侯國與上國之間，諸侯國與其國內卿大夫的采邑之間，禮儀之邦與四方蠻夷之間，這些關係如何調和理順，是需要極高的外交才能的。「送往迎來」這四個字貌似簡單，但內涵極爲豐富。不要說國與國之間的「送往迎來」不簡單、不容易，就是個人與個人之間交朋友，能把「送往迎來」做好的，古往今來也揀舉不出幾個人。何以故？最爲主要的原因還是每個人都陷溺於各自的自我中，一切從自我、小我、私我的角度出發，來看待和處理彼此之關係。這是人際關係最爲麻煩之處。夫子給出的解藥是：在無我無私的前提下，以「己所不欲，勿施於人」爲原則，通過推己及人、視人爲己的方式，來實現人際之間最大的和諧度，如是才能使友誼長久，才能使一切關係走向和諧和正道，才能通過這些倫理關係來進一步強化道德、喚醒心性、淨化身心、成就聖賢。但誠心遵循聖賢教導者，「某雖不敏，請事斯語矣」，古往今來能有幾人？歷史地看，無論是個人，還是國家，把彼此關係處理好的向來不多，越整越亂的倒是時有發生。

「嘉善」：及時地肯定對方的各種美意與善舉。「矜」：本義是指長矛之柄。持矛列於儀仗中，用於迎接貴賓。

《越絕書・外傳記地傳》載：「勾踐伐吳，霸關東，從琅琊起觀台，台周七里，以望東海。死士八千人，戈船三百艘。居無幾，躬求賢聖。孔子從弟子七十人，奉先生雅琴，治禮往奏。勾踐乃身被賜夷之甲，帶步光之劍，杖物盧之矛，出死士三百人，爲陣關下。孔子有頃姚稽到越。」文中提到勾踐杖持的「物盧之矛」（亦稱「屈盧之矛」），就是「矜」。此段描述了越王勾踐在起兵伐吳前，親迎貴賓孔子的場合：由三百名軍士組成的儀仗隊，持矜相迎，以示敬重。

「矜」引申之義爲憐憫、憐惜。此處用其引申之義。「矜不能」：對於弱小之人或能力比自己低的人，能夠以同情之心、憐惜之心對待他和幫助他。

能很好地做到「送往迎來，嘉善而矜不能」，「所以柔遠人也」。此「遠」非指路途遙遠，而是指關係之疏遠或曰心理距離之遙遠。其人其國可能就在我們身邊，距離極近，但彼此沒能建立起情感與信任，故雙方之心理距離很是疏遠。反之，若我們有一個交際能力很強的外交家，周邊鄰國就會紛紛歸順我們，與我們成爲命運共同體，或直接融入我們，合爲一國。

中國是一個由眾多民族和邦國融合統一而成的龐大國家，數千年來統一時期遠遠多於分裂時期，這是全人類絕無僅有的。爲何如此？這與我們誕生了偉大的孔子有著直接的關係。在夫子關於如何治國、如何平天下的理念啟示下，持續不斷地「柔遠人也」，使得四週蠻夷不斷地歸順和融入我們這個大家庭，使得我們這個大家庭內部越來越有向心力和凝聚力，不僅綿延數千年而且越來越發展壯大。夫子實爲我華夏民族之光明也、指南也，更是我華族之靈魂也。「天不生仲尼，萬古如長夜」，確然也！

「繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也」：華夏文明自肇始以來，無論就國家層面，還是個人層面，始終擁有著非常強烈的傳承意識和擔當意識。個人有個人的價值，國家有國家的功能與擔當。有很多事不是個人或某幾個人所能完成的，需以舉國之力方可實現，這就是國家作爲一個有機的政治團體之責任與功能，其中「繼絕世，舉廢國」，就是天朝上國天然的責任之一。

「繼絕世」是指文化和風俗方面的保存與傳續。「舉廢國」是指將因種種原因瓦解和消失的舊邦恢復和重建起來。「治亂持危」是指某些諸侯國無能力治理其國，導致其國內憂外患，危機連連。作爲天朝上國，此時正是發揮作用之時，派軍隊或文臣去幫助此國，消除他們的亂與危，導其進入正道。「持危」指扭轉危機、扶上正軌之義。周初形成的封建制度在當時是有其積極之歷史價值的，對於推進人類歷史與文明之進程，發揮出了無與倫比的正面意義。其天朝上國是大周，由周國國君（如周文王、周武王等）封賞面積大小不等的土地和土地上的子民給有功之臣，此有功之臣來到所封之地（多數都是蠻荒之地和未開化之民）建立國家，此即諸侯國之所由來。

在交通與通訊十分落後的古代，天朝上國與諸侯國之間雖屬君臣關係，但彼此的聯繫很是鬆散。每當上國的統治力減弱之時，諸侯國就會乘機各自爲政、做強做大，不僅不聽節制與調度，很多時候還會反過來攻

伐上國，重新一統天下。這是封建制度所帶有的一個根本性的制度缺陷，幾乎無解。這導致了數百年後的秦始皇決心廢除封建制，改爲君主專制制度。

自秦始皇設立君主專制制度後，採用郡縣制，廢除了封地建國的封建制。自此，再也不存在「朝聘以時，厚往而薄來」。「朝」：諸侯直接朝見天子。「聘」：諸侯派卿大夫去向天子進貢。《禮記・王制》曰：「諸侯之於天子也，比年（每年）一小聘，三年一大聘，五年一朝。」[1]「朝聘以時，厚往而薄來」：諸侯國以年爲單位，定時地去上國述職與獻貢，並接受上國的賞賜與指令。

「朝聘以時，厚往而薄來」是封建制度裡一個十分重要的內容，是天朝上國與各地封建的諸侯國之間的重要紐帶與禮制。在今人看來這樣的上下級關係和制度，用來凝聚和統治如此幅員遼闊的超級大國是遠遠不夠的，但在當時那個歷史環境的局限下，這已經是「最好的」制度了。四週那些蠻夷部落，遠未發展進化出這樣的政治制度和政治文明，在他們眼裡，華夏文明所及之處，就是天堂般的存在，他們最大的夢想就是被華夏上國所接納與同化。「所以懷諸侯也」：其所懷之諸侯，應該也包括四邊蠻夷部落和「散民」「遊民」們。

「凡爲天下國家有九經，所以行之者，一也。」

散之爲「九經」，爲九類不同領域和層面之事物，夫子接著指示說「所以行之者，一也」。所謂「一也」即仁道也。這許多的德目與德行，匯而歸之，一言以蔽之：仁道也。故沒有九經，衹有一道——中庸之道、大學之道、良知之道、仁義之道、知行合一之道，此曰「大道」，其餘皆是小道與歧道。

「凡事，豫則立，不豫則廢。言前定，則不跲。事前定，則不困。行前定，則不疚。道前定，則不窮。」

「豫則立」，無論就個人而言，還是就團體而言，抑或就國家而言，對未來有前瞻性、預見性和與之相應的計劃和準備，在任何時候都是必須的。「凡事，豫則立，不豫則廢」，言簡而意賅，通行四海而不殆。夫子唯恐我等癡愚，不能警策惕厲，故賜予進一步的訓示：「言前定，則不跲」。「跲（jiá）」：絆倒，在句中譯爲「說話不流利，結結巴巴」。說話或演講之前要有充足的準備，不然就會磕磕絆絆，難以繼續。「事前定，則不困」，做事之前要對此事進行周密的計劃和準備，這樣在進程之中，就不會陷入困境。「行前定，則不疚」，夫子由前面的講話和做事兩例爲證，接著指示曰：由此而知，所有的起心動念與言行舉止，都需要有清晰的前瞻性和周密的規劃準備，否則就會不斷地處於後悔之中。「道前定，則不窮」，夫子由外以示內，借事以啟道，反映出夫子「循循善誘」之智慧。「定」者，理明法透之謂也。深入學統與道統，緊隨明師而受教，層層遞進，如朱子所言：「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」（《四書章句集註・大學章句》）無論其「知之至也」之「知」，是指聞見之知（經驗知識），還是指德性之知（良能良知），其「道前定，則不窮」則是通用於二者而無餘。

「在下位，不獲乎上，民不可得而治矣。獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣。信乎朋友有道：不順乎親，不信乎朋友矣。順乎親有道：反者身不誠，不順乎親矣。誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。」

「在下位，不獲乎上，民不可得而治矣。」下級不能獲得上級的信任，那是因爲自己的才能與品德不夠，所謂「德不配位」者是也。若一個人的品德足夠，他是不會允許自己尸位素餐而一事無成的。相反，他定然會奮發學習，讓才能配得上爵位與俸祿，甚至遠超於此。因而，一位真有羞恥之心者，一位真有良知之人，定然奮發有爲，刻苦學習，若能如是，必然獲得上級的賞識與肯定。反之，「在下位不獲乎上」，極大之可能是自己德不配位所致。由於自己的品德與才能十分低下，當然也就「民不可得而治矣」，那就不是「爲官一任，造福一方」，而是「爲官一任，禍害一方」。

「獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣。」「有道」就是有竅門，有解決的辦法。此句可有二解：其一是就本人而言，衹要我能在朋友中獲得了充分之信任，就證明我不是無用無能、無品無德之輩。既然通過朋友證明我不是無用無能、無品無德之輩，是有真才實學的，那贏得上級之認可必然指日可待。其二是上級如果對新來之下屬不甚瞭解，可以從他的朋友處打聽他的才能與品德，衹要那些與他長期相伴的朋友多數都能認可和賞識他，那麼此人就可以放心地給予信任了。

---

[1] 陳曉芬、徐儒宗譯註：《論語・大學・中庸》，北京：中華書局，第 329 頁。

「信乎朋友有道：不順乎親，不信乎朋友矣。」怎樣才能知曉此朋友可否給予信任呢？是有辦法的，是有竅門的：看他對親人（特別是父母和長輩）是否盡忠盡孝。如能很好地盡忠盡孝，那這個人定然差不到哪裡去，可以放心地給予信任、寄予厚望。

「順乎親有道：反者[1]身不誠，不順乎親矣。」怎樣檢測我在事親過程中是否做到盡心盡力了呢？「反身而誠」就是最直接的檢測辦法。何爲「反身而誠」呢？「反身」就是反省、反思，通過反省來檢查我對自己有沒有隱曲和自欺之處。如果我對自己都看不清楚，對自己都有很多欺騙之處，那麼我對待他人必然有很多雜念與不純之處。何謂「誠」？勿自欺也，勿自蔽也，勿自我也，勿自是也，自淨其意也，推己及人（自他互換）也。「誠」是《大學》《中庸》《論語》《孟子》《詩經》《易經》等儒家四書五經中的核心實踐（修行、工夫）途徑。

「誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。」「誠身」就是誠心。儒家很多時候身心互用或曰身心混用。「善」有狹義之善與廣義之善。狹義之善即善心善行，即利他之心和利他之行；廣義之善是合乎儒家及華夏所有聖學之義理而踐行之、彰顯之、實現之、圓成之，即《大學》首段中的「止於至善」，意爲通過良知彰顯與擴充，通過道德覺醒來實現生命覺醒，通過生命覺醒來實現心性徹底而圓滿地回歸爲在其自己。狹義之善爲善之因，廣義之善（至善）爲善之果。「不明乎善，不誠乎身矣」：不真切明白善之因與善之果，不真切了悟狹義之善與廣義之善，是不可能老老實實地去勿自欺也、勿自蔽也、勿自我也、勿自是也，是不可能老老實實地去自淨其意和推己及人的。

那麼如何才能盡快地達到「真切明白善之因與善之果，真切了悟狹義之善與廣義之善」呢？最爲有效之途徑是「文獻雙彰」和「尊師重道」。「文」者，聖賢之遺教也，文明之根基也，經典論著也；「獻」者，遵循其文教而實踐以獲得成就之智者，將經典論著消化吸收後生動地活出來之賢者，真實踐行聖賢教導而彰顯心性之君子。概而言之，「文」爲過往之死物，「獻」爲在世之活者。身爲學者，深入經典文教固然必要，但依止一位活著的明師，更爲必須。若沒有在世之明師隨機指示、隨時教化，僅僅通過那一堆雜亂的文字和冰冷的書籍，是無法得其門而入的，更不用說登堂而入室了。

過去數千年來，儒佛道各家都能正確地認識到「獻」是任何「文」都不可取代之存在，即明師是活著的經典，是具體化的心性之內涵，是可以與我們隨時互動的良知良能。故重道必尊師，尊師者方能體現出真正之重道。師者，道成肉身之謂也；師者，在世之聖賢也；師者，體現經典之靈魂者也。但非常遺憾的是，受到歐風美雨洗禮了一二百年後的國人，早就不知文獻雙彰、尊師重道爲何物了。因文獻雙彰、尊師重道是入聖唯一之路徑、成就道學不二之法門，故喪失文獻雙彰、尊師重道，勢必喪失整個儒學，勢必喪失整個東方文明。嗚呼，華夏文明業已學絕道喪者，久矣！根源蓋起因於師道之失守，有文而無獻。

西方近代文化也大談特談「自由」與「人權」等概念。須知他們所說的「自由」是政治與法律上的自由，是社會化與人性化的自由。這個層面的「自由」亦爲儒家之主題，亦爲儒家千百年來奮鬥之目標，業已取得了令人稱頌的成績。但儒家在追求人性自由和社會自由的基礎上，更加註重德性自由和生命內在之解放，這是西方文明裡所沒有的（基督教文化裡也有一些追求生命內在解放與自由的成分，但「上帝已死」，西方數百年來一直在持續地去基督教化）。同理，西方所謂的「人權」也是指政治和法律意義上的人權。儒家除了同樣注重政治和法律意義上的人權之外，更加註重人之與生俱來的生命覺醒權、終極解放權，認爲這纔是終極之人權。相比之下，政治與法律意義上的人權，衹是外在的、有條件的、短暫的人權，而內在的生命覺醒權、終極解放權，纔是更緊迫、更有重要價值的終極人權。

但即使是外在的、社會化的、短暫的、政治與法律意義上的自由與人權，近幾十年來也節節墮落爲：必須允許我各種任性乖張、各種放浪形骸，否則就是限制我的自由；必須允許我各種刁蠻胡來，允許我各種不配合和藐視公德之言行，否則就是剝奪我的人權。即使是社會化的自由與人權，即使是政治與法律意義上的自由與人權，它們也一直是神聖而莊嚴的，但如今硬是被西方自己瓦解和墮落成了生物性（獸性）存在，成爲生物性（獸性）合法性與合理性存在的遮羞布和擋箭牌。換言之，如今西方人掛在嘴邊的所謂「自由」與「人權」，早已不再是幾個世紀前文藝復興時期人們所拚命爭取的自由與人權了。那時的自由與人權是高尚

[1] 有書作「者」，也有書作「諸」。

的、神聖的，如今之「自由」與「人權」是極度墮落的、醜陋的、獸性的、物化的、自私的、非理性的，是精緻的利己主義，徒有自由與人權之外形，卻早已被悄悄地置換了內容。

可悲的是，我們這一代人，既沒有學到西方政治和法律意義上的自由與人權，同時又徹底喪失了以儒家爲代表的華夏文明裡的內在之自由與覺醒之人權，致使我們這一代人不知不覺間成爲了不中不西、不古不今、四無傍依之「空心人」和靈魂上、人格上、文化上無家可歸的流浪兒，十分可嘆。

「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」

「誠」之一字，乃《中庸》這部重要經典的「經眼」，如同畫龍之「睛」，爲儒家之靈魂。

「誠者，天之道也」：誠即心性之自明與本覺之別名也，誠即心性之在其自己之別名也，誠即心性之自然、自在、自生、自發之別名也。「誠之者，人之道也」：在所有已知之生物界中，唯有人具備反省與超越之能力，具備主觀能動性，具備喚醒道德和圓滿道德之能力。換言之，唯有人能實現德化人生，唯有人能體現出道德之莊嚴與彰顯良知之奧義。

「誠者，不勉而中」：心性超越一切二元與多元，其超越二元之狀態名曰「中」，無我名曰「中」，無爲名曰「中」，無執名曰「中」，自在名曰「中」。這一切無需任何勉強與造作，先天本有，自然而然。「不思而得，從容中道」：這兩句與「不勉而中」爲同義，無需解釋。「聖人也」：與「不勉而中，不思而得，從容中道」打成一片、化爲一體，全然成爲「不勉而中，不思而得，從容中道」之人，是爲聖人。這是孔子透過《中庸》極爲清楚地闡明了何爲聖人、何爲聖人之境界。

「誠之者，擇善而固執之者也」：這是儒家的工夫之道、踐行之道。擇善就是選擇「一誠到底」並「固執之」，即持續之、安處之、成爲之、擴充之，讓誠徹內徹外、徹上徹下、徹始徹終，讓誠者成爲人也，讓人者成爲誠也。

「固執」二字在現代語境中，是冥頑不化之義，是朽木不可雕之義，是偏執狂之義，是死要面子活受罪之義，是貶義詞。但在《中庸》和儒家以及整個古文中，是理明法透之義，是君子有所爲有所不爲之義，是儒者踐行道德、彰顯良知直至「止於至善」而後已之義。佛家「無漏三學」之一的「禪定（禪修）」之學，與儒家「固執」一詞，幾乎同理同趣。

「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」[1]

此句是《中庸》中的名句，被後世無數次地引用，闡述的是儒家的修學次第。無論是積纍經驗知識，還是彰顯德性良知，此訓對二者皆爲適用。「博學之」：最大程度地開拓視野，最大程度地將有關經論全部收集來而研習之。現在網絡如此發達，電子書籍和電子版文章達海量之多，閱讀和下載十分方便，但如今之人的閱讀質量與深度，很是堪憂。

這就引申出了第二句話：「審問之」。主要是向兩者諮詢：其一是向自己依止的先生與師父請教釋疑；其二是向經論典籍請教釋疑，這是硬功夫，來不得半點偷懶，需反覆閱讀、再三閱讀，書讀百遍，義理自現。所以我時常勸誡青年人：讀書沒有竅，功夫要下到。一分耕耘，一分收穫。刻苦閱讀是基礎，在此基礎上還要用心去讀，帶著問題去讀，這纔是正確的閱讀方法。一邊讀一邊問「爲什麼」，通過「其然」追問「其所以然」，復對「其所以然」追求「其爲何所以然」，如此節節審問之，很快就會理明而法透，很快就會義理純熟，見地清明。

「博學之，審問之」可比喻爲將東西吃進肚裡，「慎思之，明辨之」則是將吃進肚裡的東西進行消化與提煉，最後落實到「篤行之」。「篤」者，誠實也，無偽也。「篤行之」就是真修實證，誠懇踐行，無一絲懈怠，無一毫自欺。

此儒家之修學次第，不僅適用於彰顯良知，落實於德化人生，還能應用於經驗知識之積纍，對各行各業的技能之提陞等，皆爲指南。

「有弗學，學之弗能，弗措也。有弗問，問之弗知，弗措也。有弗思，思之弗得，弗措也。有弗辨，辨

[1] 朱熹於其《四書章句集註・中庸章句》中曰：「『博學之』以下，家語無之，意彼有闕文，抑此或子思所補也歟？」（〔宋〕朱熹：《四書章句集註》，北京：中華書局，1983年，第32頁。）

之弗明，弗措也。有弗行，行之弗篤，弗措也。人一能之，己百之。人十能之，己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。」

此段教導緊接著上段而來，是對上段的進一步開示。整段大意爲：

不學則已，既然要學，不學到通達曉暢絕不能終止（此論「博學之道」）；不去求教則已，既然求教，不到徹底明白絕不能終止（此論「審問之道」）；不去思考則已，既然思考了，不弄清楚個子丑寅卯來絕不能終止（此論「慎思之道」）；不去辨析則已，既然辨析了，不到了了分明絕不能終止（此論「明辨之道」）；不去踐行則已，既然踐行了，不真切地達到圓滿和至善絕不能終止（此論「篤行之道」）。別人學一次可能就會了，我要學一百次方纔罷休；別人學十次可能就會了，我要學一千次來精通它。若真能如此刻苦（人一己十，人十己千），即使是愚笨之人也一定會聰明起來，即使是脆弱之人也一定會強大起來。

若舉國臣民都能養成「人一己十，人十己千」之風氣，都能養成「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」之良俗，其國安能不興乎？此長段皆在回答「哀公問政」，是《中庸》一書裡最長的一段。如此長段最後落實在「博學、審問、慎思、明辨、篤行」五次第，落實在「人一己十，人十己千」，這再次表達出儒家的一個基本觀念：治國之要在於覺民。一旦民眾的道德覺醒了，生命覺醒了，身心清淨和昇華了，境界與智慧提高了，一切問題也就迎刃而解了。

第二十一章

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。

此段爲《中庸》第二十一章。全章僅此一段，卻是十分重要的一段。朱熹在其《四書章句集註・中庸章句》中曰：「子思承上章夫子天道、人道之意而立言也。自此以下十二章，皆子思之言。」此前除首章「天命之謂性……天地位焉，萬物育焉」這一整章爲子思所作之外，自第二章始至第二十章止，多爲子思摘引其爺爺孔子之言。「自此以下十二章，皆子思之言」，即自本章至第三十二章，皆爲子思之言。第三十三章（即最終一章）全文皆爲子思摘引《詩經》之語，故亦非子思之言。

自誠明，謂之性

心性本有自明、自覺、自在、自律、自然、清淨等內涵與屬性。修道的過程就是通過「一誠到底」的方式，顯現明體，直至明體擴充至「其大無外，其小無內」而後已。自誠其心（自淨其意），是彰顯明體最快捷之途徑。「自誠」可有二解：其一指學者自己在理明法透之後，自願自覺地進入無偽無欺、敞開無隱之狀態；其二指心性永遠忠於她自己，永遠是她自己，即使處於離其自己之狀態，那也是某種微妙的在其自己的另一種存在狀態，即仍然是心性之在其自己也。心性永遠在其自己，永遠不違自己之狀態，即自誠之狀態，簡稱「誠」。以佛家衡之，自誠即是自性戒（心性內涵之自律與自省），自誠即是自性定（心性本有之如如不動與清淨無爲），自誠亦是自性慧（心性內涵之本覺與自明）。

自誠本身就是明體，處於自誠狀態就是處於明體之中。如是越誠越明，越明越誠；以誠著明，以明著誠。誠明呈現多少，就是心性內涵之自明、自覺、自律、自在、自然等呈現多少，二者爲同義。故誠明所在即心性所在，心性所在即誠明所在。自誠徹內徹外，徹上徹下，徹始徹終。「學者自淨其意而誠之」，此爲「子誠明」，即佛家所謂的「子光明」；「心性之在其自己而誠之」，此爲「母誠明」，即佛家所謂的「母光明」。當「子誠明」不斷深而擴之後，就會與「母誠明」融合爲一，此爲《中庸》式的或曰儒家式的「子母光明會」。不僅儒家有「子母光明會」，佛家有「子母光明會」，道家亦有「子母光明會」，基督教文明裡同樣有「子母光明會」，整個人類的修學體系和文明體系裡，無一家無一派沒有「子母光明會」，差別僅在於各家術語不同耳。

自明誠，謂之教

「教」者，教導也，教化也，成德之教也，儒家宗旨或曰華夏文明之義理體系也，非指宗教之教。闡述清楚誠之理、明誠之理、自明誠之理，就是闡述清楚實踐工夫之理，更是闡述清楚心性諸內涵與諸屬性。心性即真理，心性即至善，心性即至美。把真、善、美全部闡述清楚了，就是最終極的學說、最完美的教導、最正確的道路（正道）。

誠則明矣，明則誠矣。

此句有廣義與狹義之二義：

廣義爲：完全與道體（心性）符合與相應之義理體系，稱爲「合道之學」，簡稱「道學」或「理學」，將此與道相應之學消化於身心之內，落實於身口意一切行爲之中，從整個身心之存在中體現出來（活出來），逐步地與心性打成一片、化爲一體，如是踐行仁義、彰顯良知、德化人生之過程，即是「誠則明、明則誠」之過程。後世陽明先生將其概括爲「知行合一」，可謂精闢。陽明曰：「知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。[1]」「聖學只一

[1] （徐）愛因未會先生「知行合一」之訓，與宗賢、惟賢往覆辯論，未能決，以問于先生。先生曰：「試舉看。」（徐）愛曰：「如今人盡有知得父當孝、兄當弟者，卻不能孝、不能弟，便是知與行分明是兩件。」先生曰：「此已被私慾隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者，知而不行，祇是未知。聖賢教人知行，正是要復那本體，不是著你只恁的便罷。故《大學》指個真知行與人看，說『如好好色』『如惡惡臭』。見好色屬知，好好色屬行，只見那好色時，已自好了，不是見了後，又立個心去好；聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只聞那惡臭時，已自惡了，不是聞了後，別立個心去惡。如鼻塞人，雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦祇是不曾知臭。就如稱某人知孝、某人知弟，必是其人已曾行孝、行弟，方可稱他知孝、知弟。不成祇是曉得說些孝弟的話，便可稱爲知孝弟？又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒，必已自寒了；知饑，必已自饑了。知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。聖人教人必要是如此，方可謂之知，不然祇是不曾知。此卻是何等緊切著實的工夫！如今苦苦定要說知行做兩個，是甚麼意？某要說做一個，是甚麼意？若不知立言宗旨，只管說一個兩個，亦有甚用？」愛曰：「古人說知行做兩個，亦是要人見個分曉，一行做知的功夫，一行做行的功夫，即功夫始有下落。」先生曰：「此卻失了古人宗旨也。某嘗說知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個

個功夫，知行不可分作兩事。」「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知。知行工夫本不可離」[1]。

狹義爲：誠本身就是明體。行者一旦在義理透徹之前提下自覺地自淨其意、自誠其心，進入無偽無欺、徹內徹外、徹上徹下之狀態時，就會立即發現身心處於清清明明之中。此清清明明即是明體，即是良知，即是心性，即是生命，即是般若（本覺）。如是，越誠則越明，越明則越誠，良性循環，直至「子母光明會」（即大手印之最後階段「無修瑜伽」和大圓滿之最後階段「法性盡地」）而後已。故曰：《中庸》之道即誠明之道，誠明之道即佛家金剛乘之巔的大手印之道和大圓滿之道，入手功夫不同，途徑不同，及其至也，則無不同。

誠明之道同樣是道家最上乘丹法——先天無極丹道大法，其法無形無相、無爲無我，卻直指性命之源，直呈大道之本。說得如是玄妙，只不過是《中庸》誠明之道的道家式表達而已，無半點稀奇耳。

知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。古人所以既說一個知，又說一個行者，只爲世間有一種人，懵懵懂懂地任意去做，全不解思惟省察，也祇是個冥行妄作，所以必說個知，方纔行得是；又有一種人，茫茫蕩蕩懸空去思索，全不肯著實躬行，也祇是個揣摸影響，所以必說一個行，方纔知得真。此是古人不得已，補偏救弊的說話，若見得這個意時，即一言而足。今人卻就將知行分作兩件去做，以爲必先知了，然後能行。我如今且去講習討論做知的工夫，待知得真了，方去做行的工夫，故遂終身不行，亦遂終身不知。此不是小病痛，其來已非一日矣。某今說個知行合一，正是對病的藥。又不是某鑿空杜譔，知行本體原是如此。今若知得宗旨時，即說兩個亦不妨，亦祇是一個；若不會宗旨，便說一個，亦濟得甚事？祇是閑說話。」（參見〔明〕王陽明撰，張靖傑譯註：《明隆慶六年初刻版〈傳習錄〉》，南京：江蘇鳳凰文藝出版社，第 10—11 頁。）

[1] 來書云：「真知即所以爲行，不行不足謂之知，此爲學者吃緊立教，俾務躬行則可。若真謂行即是知，恐其專求本心，遂遺物理，必有暗而不達之處，抑豈聖門知行並進之成法哉？」知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知。知行工夫本不可離，只爲後世學者分作兩截用功，失卻知行本體，故有合一并進之說。「真知即所以爲行，不行不足謂之知」，即如來書所云「知食乃食」等說可見，前已略言之矣。此雖吃緊救弊而發，然知行之體本來如是，非以己意抑揚其間，姑爲是說，以苟一時之效者也。「專求本心，遂遺物理」，此蓋失其本心者也。夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物邪？心之體，性也，性即理也。故有孝親之心，即有孝之理；無孝親之心，即無孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理；無忠君之心，即無忠之理矣。理豈外於吾心邪？晦庵謂「人之所以爲學者，心與理而已。心雖主乎一身，而實管乎天下之理；理雖散在萬事，而實不外乎一人之心」，是其一分一合之間，而未免已啟學者心、理爲二之弊。此後世所以有「專求本心，遂遺物理」之患，正由不知心即理耳。夫外心以求物理，是以有暗而不達之處。此告子義外之說，孟子所以謂之不知義也。心一而已，以其全體惻怛而言謂之仁，以其得宜而言謂之義，以其條理而言謂之理。不可外心以求仁，不可外心以求義，獨可外心以求理乎？外心以求理，此知行之所以二也。求理於吾心，此聖門知行合一之教，吾子又何疑乎？（參見〔明〕王陽明撰，張靖傑譯註：《明隆慶六年初刻版〈傳習錄〉》，南京：江蘇鳳凰文藝出版社，第 115—116 頁。〔明〕王陽明撰，鄧艾民註：《傳習錄註疏》，上海：上海古籍出版社，2012 年，第 95—96 頁。）

第二十二章

唯天下至誠爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以讚天地之化育。可以讚天地之化育，則可以與天地參矣。

此一長段爲第二十二章全文。「天下」一詞在《中庸》裡多次出現，其字面意思是「普天之下」，延伸之義爲「無有窮盡」「其大無外，其小無內」。「至誠」者，誠之極致也。極致之誠即誠明擴展深化達無有窮盡之處，通透圓滿至「其大無外，其小無內」之境，也即儒家所謂「大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」的無極之境。

唯天下至誠爲能盡其性。

衹需安處於誠明之中，孕之化之，培之養之，持續地無偽無欺、敞開無隱，誠明必然自生自發地層層通化，步步拓展，所及之處立即淨化（恢復）出心性之真相（禪家曰本來面目或曰本地風光），及其至也，整個身心和外在之現象世界全部通化消融於心性之中，這個世界衹有無窮無盡的真善美，衹有無窮無盡的義理和生命，衹有無窮無盡的心性諸內涵與屬性。

能盡其性，則能盡人之性。

「天命之謂性」中的「性」即此句中的「人之性」，亦即人人與生俱來之德性（佛性、心性），唯有人具有主觀能動性，唯有人具有道德覺醒能力和超越反省能力，故唯有人能盡心性之全蘊。反之亦然：徹盡心性之全蘊，即是徹盡人之爲人之全蘊，徹盡生命世界之全蘊。

能盡人之性，則能盡物之性。

這句話極其重要。誠明（明體）所及之處，無論是主體（身心），還是客體（所處之物理世界），當下即化，呈現出其「唯有心性諸內涵與諸屬性，再無其它」之真相，呈現出「唯有各種真的表演、善的表演和美的表演，再無其它」之真相。通化之程度取決於誠明（明體）之程度：若誠明（明體）稀疏淡薄，則通化較少；反之，則全然通化，再無現象世界。總之，通化之程度即誠明之工夫程度。學者回看大手印和大圓滿部分，即可切實了悟《中庸》此章經文的含義。

心物之關係問題，千百年來一直是東西方最核心的哲學難題之一。在《中庸》此章以及大手印和大圓滿中，徹底解決了這一難題——從誠明（明體）中呈現出二者之真相：表面上此二者相互對立，呈二元相對之勢；實則在心性中，此二者雙雙自然而自發地超越了自己，它們以不可思議的方式融入對方之中而成爲了對方。故在本體世界中：心即是物，物即是心；心外無物，物外無心；心物一元；心與物不再是現象世界中所呈現之狀，它們皆以一種全新的、不可思議的、「一即一切、一切即一」的方式於心性中存在。更詳細的內容，唯有親證者方能窮盡和知曉。對於聖賢境界或曰心性內涵，語言文字是如此地局限與片面，借助它們衹能表述到這種程度，沒法更具體更詳盡了。欲更詳盡地了悟心性之內涵，唯有實修與親證一途。如同對幾歲之孩童談論愛情，無論怎樣善巧地表達，孩童也不會真切地了悟什麼是愛情。唯有一途：待其成長之後，遇到心儀之人，一番生死相戀之後，愛爲何物，情之況味，一切皆知，無需贅言。心性之內涵與愛情爲何物，如此相似。禪家曰「如人飲水，冷暖自知」，即此意也。

能盡物之性，則可以讚天地之化育。

「讚」者，稱讚也，讚美也，欣賞也。「化育」者，創生與培育也，生生不息也。究其本質，乃心性之自發性、自生性、自足性等諸功能與內涵之具體體現，而有所謂的現象世界之呈現與生生不已之狀。所稱讚者，不是讚美現象世界某一事某一物也，乃是驚嘆於心性之無窮無盡之生化功能，即自生與呈現之盛大功能。

大手印之專一瑜伽與離戲瑜伽，大圓滿「脫噶」之明體顯現與覺性增長，也即前兩個階段，主要是通過明體來通化修行者之身心，可概括爲「化己」或曰「自度」；大手印之一味瑜伽與無修瑜伽，大圓滿「脫噶」之明體達量與法性盡地，也即後兩個階段，主要是通過明體來通化天地和他人（除自己之外的整個現象世界），可概括爲「化它」或曰「度人」。「唯天下至誠爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性」，衡之於大手印和大圓滿，屬於其前兩個階段，屬於「化己」和「自度」範疇；「能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，

則可以讚天地之化育。可以讚天地之化育，則可以與天地參矣」，屬於其後兩個階段，屬於「化它」和「度人」範疇。

佛家稱呼包括人在內的一切生物（有情）之性，曰「佛性」；稱呼除生物（有情）之外的物理世界之物性，曰「法性」。佛性與法性皆源於心性，在心性之中，混同爲一。無獨有偶，儒家稱呼人與生俱來之性，曰「德性」；稱呼物理世界各物之性，曰「物性」。與佛家一樣，儒家也堅定地認爲，內在之德性與外在之物性，在心性那裡混同爲一，不分彼此。正是因爲並無彼此之別，所以才有「能盡人之性，則能盡物之性」。「能盡人之性」指的是通過誠明以實現徹盡人之德性之全蘊；「則能盡物之性」指的是通過徹盡人之德性之全蘊進一步拓展誠明（明體）於整個現象世界（物理世界），則現象世界（物理世界）之物性之全部內涵即可朗現無餘。現象世界（物理世界）之真相即心性之真相，心性之真相即心性之全部內涵與全部屬性。徹盡心性之全蘊，禪家曰「明心見性」，《中庸》曰「盡人性、盡物性」或曰「讚天地之化育」。

可以讚天地之化育，則可以與天地參矣。

「參」與「叁」通假。「與天地參」，既可解釋爲「參與到天地之中，與天地化成一體」，亦可解釋爲「與天地并稱爲三（叁），成爲與天地功能一樣的第三者」。那麼，天地的功能是什麼呢？《易經》說得最透：「天地之大德曰生。」天地最大的功德，就是它們的生生不已、健行不息、化育無盡。如是，「與天地參（叁）」之義就可確定爲：成爲如天地那樣的一個生生不已、健行不息之人。換言之，一個明心見性之聖人，一個「不勉而中，不思而得，從容中道」之聖人，一個徹盡心性全蘊（明心見性）之聖人，一個與心性打成一片、化爲一體之聖人，就是一個擁有了無窮創生化育能力之人，內化身心，外化天地：於社會和歷史中，則源源不斷地創造文明與文化；於人群和眾生中，則無窮無盡地教化他人與淨化眾生。此謂「仁之至也」。

《大學》首章曰「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」。其「明明德」即是「自誠明（謂之性）」；其「親民」即是「自明誠（謂之教）」；其「止於至善」即是「可以讚天地之化育，則可以與天地參矣」。

第二十三章

其次致曲。曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠爲能化。

此段爲第二十三章之全文。「其次」：次一等之人，指次於「參天地，讚化育」的聖人之人，即賢人和君子以及一般民眾。「致曲」：致力於某一方面。「曲」者，偏於一角也。「形」：展露，表現。「著」：顯著。「明」：（無相）光明。「化」：生化與養育。

上一章是針對「生而知之」之上根器而言的，從「唯天下至誠爲能盡其性」，將自誠發揮到極致，一誠到底，徹上徹下，徹內徹外，徹始徹終，緊接著就必然會出現「能盡其性，則能盡人之性」，直至「則可以與天地參矣」，此即孟子所言的「堯、舜，性者也」。但對於中等根器之「學而知之」和下等根器之「困而知之」之輩，在此章中，子思給出了「湯、武，反之也」的逆覺修證之教導：

其次致曲。

聖人之下直至業深障重之凡夫俗子，其修證之道是：從「仁義禮智信，溫良恭儉讓」等任選一個德目入手，「擇善而固執之」，一門深入，此曰「致曲」。因爲任一德目都是心性（明體）之具體呈現，故任一德目都全息著心性之全體（全部內涵與屬性）。

曲能有誠

「曲能有誠」可有二解：一義爲所有德目皆可將我們引領到誠之狀態中，皆匯歸於自誠之中。所有德目無非「誠」之另一種存在形式而已。另一義爲無論我們選擇儒家若干德目中的哪一個德目踐行下去（擇善而固執之），都需要伴之以無偽無欺之自誠自明，方能得見成效。反之，若沒有伴之以自誠自明，所行之德目將不會有理想之效果。以「仁義禮智信」之五常爲例：無誠之仁，必是非仁；無誠之義，必爲假義；無誠之禮，必爲虛禮；無誠之智，必成小聰明下的私慾氾濫；無誠之信，必爲虛情假義下的欺騙。

誠則形

久處誠明之中，所有抽像的東西，如儒家所言的各種義理與德目，慢慢地變得可感、可知、可觸，不再那麼遙遠而飄渺，不再那麼抽像而隔膜，越來越具象化，越來越親切化，似乎可摸、可視，似乎成爲自己的有機組成部分，而不再是與己無關的「它物」或「它在」。再深一層，心性諸內涵與諸屬性越來越真切地從明體中呈現出來，甚至會臨時性地以聖賢之形象生動地出現，如同大手印與大圓滿第二與第三階段時那樣，各類佛菩薩和往世之偉大上師們以及各類淨土等，逐漸從明體中呈現出來，越來越真實地呈現出來。

孔子爲了堅決扭轉此前以神爲本之思潮，突出以人爲本的文化傾向，而發出了歷史最強音：「子不語怪、力、亂、神」。自此以後，稍微有些神奇之事皆被儒家汰濾淨盡，在所有方面全部力求平淡樸實之風。好在還有一個關於孔子學琴的神奇故事被《史記・孔子世家》記載了下來。原文曰：

孔子學鼓琴師襄子，十日不進。師襄子曰：「可以益矣。」孔子曰：「丘已習其曲矣，未得其數也。」有間，曰：「已習其數，可以益矣。」孔子曰：「丘未得其志也。」有間，曰：「已習其志，可以益矣。」孔子曰：「丘未得其爲人也。」有間，有所穆然深思焉，有所怡然高望而遠志焉。曰：「丘得其爲人，黯然而黑，幾然而長，眼如望羊，如王四國，非文王其誰能爲此也！」師襄子辟席再拜，曰：「師蓋雲《文王操》也。」

此段大意爲：孔子向師襄子[1]學琴，學了十天仍沒有開始學習新曲子。師襄子對他說：「你可以增加學習內容了。」孔子說：「我已經熟悉樂曲的形式，但還沒有掌握方法。」過了一段時間，師襄子說：「你已經學會彈奏的技巧了，可以增加學習內容了。」孔子說：「我還沒有領會曲子的意境。」又過了一段時間，師襄子說：「你已經領會了曲子的意境，可以增加學習內容了。」孔子說：「我還不瞭解作者。」又過了一段時間，孔子神情儼然，彷彿進入了新的境界：時而神情莊重穆然，若有所思；時而怡然高望，志意深遠。孔子說：「我知道他是誰了：那人皮膚深黑，體形頎長，眼光明亮遠大，像個統治四方諸侯的王者，若不是

[1] 師襄（生卒年不詳）：春秋時魯國的樂官。擅擊磬，也稱擊磬襄。也有一說是衛國樂官（專爲天子或諸侯王服務的宮廷樂師，負責從民間採集樂曲、創作樂曲和在大型宴會或祭祀場合演奏樂曲），亦稱師襄子。他是孔子的主要音樂老師之一，孔子曾向他學習彈琴。《孔子家語》裡說他「以擊磬爲官，然能於琴」，師文曾從他學琴。《史記・孔子世家》《韓詩外傳》也都說孔子曾從他學琴。

周文王還有誰能撰作這首樂曲呢？」師襄子聽到後，趕緊起身拜了兩拜，回答道：「老琴師傳授此曲時就是這樣說的，這支曲子就叫作《文王操》啊！」

孔子學琴習樂之次第深造和層層自得，生動地詮釋了《中庸》此處的子思之訓——「曲能有誠，誠則形」：音樂本身最爲抽像，但在孔子的次第深造而自得中，越來越具象化，偉大的聖人，也是此曲的作者周文王臨時性地從明體中真實地呈現出來了。

形則著，著則明

「著」者，顯著也，呈現也，清楚也，與「隱微」之義相對。「著」是「形」之進一步，意爲心性（明體）呈現得更加親切化、具象化和真實化。「明」是形與著在深度、廣度、清晰度和通透度等方面之更進一步，基本上接近「其大無外，其小無內」了，也即接近無窮無盡、無邊無際了。其時，整個主體之身心與客體之物理世界幾乎全部被籠罩和通化於此無相光明之中，所有事物呈現出終極真相：沒有事物，所有事物皆爲心性之內涵與屬性。

明則動，動則變

無論是主體世界（身心內部世界），還是客體世界（物理世界），在明體中都不是頓然呈現出全部真相，而是有一個如剝洋蔥式的、一層層剝去表相呈現出真相之過程。換言之，在明體中所呈現出來的主體世界和客體世界，都是時刻處於動態之中，逐步呈現出一層層世界，如孔子習琴那樣，每過一段時間就呈現出樂曲中更深一層之內涵。

變則化

「曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。」這是同一個事物（心性或曰明體）通過實修實證而由隱至顯、由微至著、由暗至明、由抽像至具象的連續過程，不可斷爲幾節看待。故形是誠之形，著是形之著，明是著之明，動是明之動，變是動之變，化是變之化；或曰誠之極致是形，形之極致是著，著之極致是明，明之極致是動，動之極致是變，變之極致是化。化是消化——消去、化去一切虛幻與自我，一切由文明文化等後天塑造出來的意識形態與思想觀念，一切從社會上、歷史中和風俗裡沾染進來的種種習氣與紅塵，一切生物性（獸性）的東西（如五毒、非理性、負面情結與衝動等等）。

概而言之，「化」既是隱也是顯：在心性（明體）中隱去主體身心世界與客體物理世界一切不真不實的東西，在隱去的同時，又呈現出心性中一切真實的東西，即心性本有諸內涵與屬性。呈現於心，則心眼看見；呈現於肉眼，則肉眼看見。故顯現即是真切之看見。心性諸內涵與諸屬性是可以被真切地看見的，真理、道德和大美等皆是可以被真切地看見的。神聖的真善美，怎能跌落到公說公有理、婆說婆有理的任意揣測之地步呢？這是由於小人和世人不知心性（真善美）是可以通過「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化」次第呈現出來的，呈現於心靈之眼或呈現於肉眼之前。儒佛道乃至西方之耶穌基督等古今一切聖賢，皆是在真切所見中闡述心性之內涵，無有一人是於恍惚與揣測中信口雌黃的。哪有滿口胡言亂語之聖賢乎？若如是，佛家之「聖言量」何謂也？夫子所云「唯仁者能好人，能惡人」何謂也？耶穌基督云“我就是道路，我就是真理」何謂也？後世學者於此緊要處，務必慎思之、明辨之，萬勿滑過！

在此一隱一顯之中，最值得一說的是：隱去心性之離其自己（因爲這是虛假幻相）；呈現出心性之在其自己——心性從未失去自己，心性始終如一地在其自己。此名曰「誠」：不違自己曰誠，在其自己曰誠，自明自覺曰誠。故心性又名誠體，誠者是心亦是性，誠通心性。

《周易・系辭上傳》曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」陰者，隱也；陽者，顯也。一陰一陽，即一隱一顯也。道者，即「曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化」之過程也。無論是一個個人還是一個民族，若能緊扣此道而不失，繼承千年而不沒，必爲人類之大善也。心性呈現之道即是修行成就之道，呈現與成就爲同義也，此謂之「成之者性也」。

唯天下至誠爲能化。

誠既是工夫也是義理，通徹本體和現象，通徹主客和物我。最爲重要者，誠是明體。有多少誠，就有多少明體。明體是「形、著、明、動、變、化」之本。沒有明體，就不可能出現「形、著、明、動、變、化」。沒有「形、著、明、動、變、化」，就永遠不會出現清淨身心、昇華身心、解脫身心、覺醒生命，以及最終

的「參天地，讚化育」之聖賢化境。「唯」者，不二法門也，別無他途也。「至誠（明體）」是「能化」，主體身心世界和客體物理世界是「所化」。

第二十四章

至誠之道，可以前知。國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體。禍福將至：善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。

此段爲第二十四章的全文。金剛乘佛法修持有成之人，會被稱爲「全知」或「徧知」。所謂「全知」，指時間上知曉過去、現在和未來之事，空間上知曉內外物我之真相。如《周易・系辭下傳》曰：「易，無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。」「易」者，心性之別名也。心性是「無思」的，意爲心性不需要像人這樣進行思考和邏輯推演；心性是「無爲」的，不需要後天的種種造作，不需要像自然科學那樣製造一些顯微鏡、放大鏡等來觀察和瞭解事物，那些都是有爲之法，心性不需要；心性是「寂然不動」的，清淨無我，如如不動，自在自然，但是心性無有片刻失去對自己的了知。心性對自己的了知就是自明、自律與自覺。此謂之「感而遂通天下」。天下一切全爲心性之呈現，心性對天下的了知，就是心性對自己的了知。正如西方基督教所言，上帝了知每一件事。因爲無有一物在上帝之外，故上帝瞭解任何事物都是上帝對其自己的了知。此理與《周易》完全同一義趣，衹需將「上帝」置換成「易」或「心性」即可。

上帝（易、心性）瞭解事物（即上帝瞭解自己）是直接了知——不需要任何介質與媒體——直接看見事物的真相與內涵，直接聽見事物的真相與內涵，直接嗅到事物的真相與內涵，直接感覺出事物的真相與內涵，如是等等，因爲上帝（易、心性）和一切聖賢皆擁有般若智慧（德性之知）。但在現象世界裡、在人類社會裡、在經驗世界裡、在感官世界裡，般若智慧（德性之知）可以很好地促進和提陞感官能力和經驗智慧之成長，但不能完全地取代之，感官（六根）感知、邏輯推理和知性思維等經驗智慧擁有般若智慧永遠不可取代之特性。因此，人類既需要生命科學家和聖賢們對生命世界、本體世界之洞察與證悟，也需要自然科學家和社會科學家對現象世界之探索與利用。此兩者（德性之知與見聞之知），如鳥之雙翼、車之雙輪，缺一不可。

至誠之道，可以前知。

於至誠之中，即於聖賢之化境中，直接於心靈之眼或肉眼之前呈現出事物未來的一些信息，是完全可能的。全世界各民族所奉之神靈，雖然外形差異巨大，功用不同，但有幾點必然是相同的：不死（永恆），擁有無窮的智慧、虹光之身（隨意隱顯的智慧之身）以及各類神通（如有預知能力等超越常人之能力）。因爲超級視覺、超級聽覺等這些遠遠超越常人感官能力的功能，是心性本有之功能，常人之視覺和聽覺等是對心性本有之超級視覺功能和超級聽覺功能的極大墮落與局限。當心性通過「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化」次第呈現之時，心性本有之超級視覺與超級聽覺等超級功能，必然同時呈現出來。當這些超級功能呈現出來時，在常人看來就是不可思議的神通。但所謂的「神通」衹是以常人眼光視之，就心性之自身而言，無所謂神奇與否，都是些本有之正常功能而已。

「前知」指前瞻性的預知，即具有先見之明，又名「先知」「先覺」。孟軻曰：「天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。」（《孟子・萬章下》）後世於漢語中尊稱耶穌基督、穆罕默德和佛陀等爲「先知」，稱讚他們有「先覺」之能，皆是本著《孟子》而來。但不是隨便什麼都可以「前知」「先知」「先覺」的，子思於此處清楚地說是「至誠之道，可以前知」。於大手印至少需達到第二階段「離戲瑜伽」，最好是達到第三階段「一味瑜伽」和第四階段「無修瑜伽」；於大圓滿「脫噶」至少需達到第二階段「覺受（明體）增長」，最好是達到第三階段「明體達量」和第四階段「法性盡地」；於《中庸》則需要達到「形則著，著則明」階段，最好是達到「明則動，動則變，變則化」階段，纔是此處所言的「至誠」境界。達此「至誠」境界，才「可以前知」：具備不同程度的先知先覺之能力。

國家將興，必有禎祥

前知、先知與先覺是在聖賢化境中直接對事物進行前瞻性的洞察與預見，是對心性呈現出來的超級視覺與超級聽覺等功能的運用。但對於尚未達到聖賢化境的普通人而言，也是可以通過一些常規方式來達到某種程度的前瞻性的洞察與預見的。如「國家將興，必有禎祥」：當一個國或一個家將要興盛之前，必然會出現一些禎祥，如各方面所需人才連續出現，如大家自覺地團結與和諧，如各種機緣全部到來，等等。

國家將亡，必有妖孽

反之，當一個國或一個家將要衰亡之際，就會出現種種前兆：如人人都爭先恐後地敗德亂倫，如種種妖孽鬼魅式的人物和事物接連出現，如種種衰亂現象和反常現象籠罩著這個國或這個家。

見乎蓍龜

「見」與「現」通假。「蓍（shī）」：蓍草，多年生草本植物，全草可入藥，具有解毒、消腫、止血、止痛等功效，莖、葉可制香料（通稱「蚰蜒草」「鋸齒草」），上古時期用其莖來占卜[1]。「龜」：龜甲（龜殼），是比蓍草更古老的上古占卜之物。《史記・龜策列傳》：「王者決定諸疑，參以卜筮，斷以蓍龜，不易之道也。」大意爲：上古時期的王侯們每當疑惑之際，就會通過蓍龜來占卜一番，這是在上古時期延續了數千年的古老方法。

《周易・系辭上傳》云：「探賾索隱，鉤深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹[2]者，莫大乎蓍龜。」孔穎達疏曰：「探，謂窺探求取。賾，謂幽深難見。卜筮則能窺探幽昧之理，故云探賾也。索，謂求索。隱，謂隱藏。」此段可有兩層意思。其一是：通過蓍龜卜筮方法來窺探幽深難見之理，以此來瞭解天下吉凶和層層推進事物正確地發展，無有能越此者。其二是：通過深入瞭解蓍龜卜筮之原理（卜筮時要求佔者必須處於至誠狀態，故曰：不誠不佔。卜筮之靈驗，非蓍龜之靈驗，乃「唯天下至誠爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以讚天地之化育」之靈驗。蓍龜卜筮之過程，是入誠之過程；卜筮之靈驗，是至誠之靈驗），即「至誠如神」之理，就可以不再通過外在的、操作複雜而繁瑣的蓍龜卜筮流程來獲知吉凶、對錯等信息，而是直接入於至誠，以達神感、神應與神通，「感而遂通天下」，以獲知幽深。至誠猶如放大器或曰顯化器，可以迅速地將幽深隱密顯化出來，讓我們及早知曉。這就是孔子及整個儒家孜孜以求的「不待蓍龜」「以定天下之吉凶，成天下之亹亹者」。孔子好《周易》而不佔。夫子並不想當一名占卜師，他通達《周易》後而著《十翼》，句句皆在闡述義理，包括探索占卜何以靈驗之原理，目的在於知曉其理之後，則可「不待蓍龜」也。夫子以此方式來破解和取消在他之前業已盛行千年之久的「蓍龜卜筮」之術。

動乎四體

四體即四肢，此處指手足的微小動作。此句意爲：通過手足的微小動作來判斷出他的動機與意圖。引申之義爲：由小見大，由微知著，通過事物的幽微之變，即能知曉此事物的未來變化與趨向。

禍福將至：善，必先知之；不善，必先知之。

吉凶禍福將要來臨時，必有種種幽微之預兆出現，故而可以提前知曉。

故至誠如神。

「故至誠如神」有兩層意思：其一於經驗知識中，於現象世界中，通過由小見大、由微知著，來實現預知吉凶禍福，真是不可思議呀！是故，我們需有敬畏之心、向善之心，時時修養品德，處處謹守義理，不能如那些無知無識之人那樣，事情到了不可收拾之地步，才知問題之嚴重而後悔莫及。其二於德性修養中，即通過至誠不息，持續地德化人生而實現「曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化」，當心性（明體）呈現達到「形、著」階段，以及此後的「明、動、變、化」階段之時，全部感官（眼耳鼻舌身意）就會有一個極大的拓展與鬆綁（解脫）。換言之，此時的全部感官之功能將出現一個極大的提陞，此前的那些幽微深奧就會顯著起來，其時身心內外之現象世界全部在心性（明體）中一隱一顯：虛幻部分漸漸消隱，同時心性諸內涵與諸屬性則漸漸顯現而真切起來。在此隱顯過程中，此前沉沒於感官和認知之外的義理和真相，皆會彰顯出來，如是對於過去、現在和未來，達至「至誠」境界之人必然比常人要知曉更多。「故至誠如神」。

---

[1] 遠古先民們求卦占卜爲何習慣用蓍草，而不用其它演算工具（如樹枝、谷粒、棋子等）呢？這與先民對蓍草的崇拜和流傳的蓍草相關神話有關。據《易緯・乾鑿度》引《萬行經》說：「蓍生地，於殷凋殞一千歲。一百歲方生四十九莖，足承天地數，五百歲形漸幹實，七百歲無枝葉也，九百歲色紫如鐵色，一千歲上有紫氣，下有靈龍神龜伏於下。」《說文解字》也說蓍草「生千歲（才）三百莖」。這些傳說無疑給蓍草罩上了一層神秘的外衣。於是歷代相傳此草非聖人之地而不生，故爲歷代欽差大臣前來祭祖覆命之信物。

上古時代人們占卜普遍使用龜殼，依據燒裂之後的痕跡來判斷吉凶。隨著《周易》出現，蓍草占卜被認爲更加「神聖通靈」，淘汰了燒龜殼這種原始而混沌的占卜方法。隨著占卜技術的發展，到了戰國末期和秦朝初期，逐步使用銅錢、竹籤、石子等物代替蓍草來占卜。

[2] 亹亹（wěi）：形容勤勉不倦、連綿不斷的樣子。《爾雅・釋詁》曰：「亹亹，勉也」。

第二十五章

誠者，自成也；而道，自道也。

誠者，物之終始。不誠無物。是故君子誠之爲貴。

誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也。故時措之宜也。

誠者，自成也；而道，自道也。

此句爲第二十五章之首段。此句吃緊，學者務必用心留意。此句是對上句「至誠如神」的進一步詮釋：誠者安處於忠誠無偽之狀態，安處於心性（明體）之中，將身心一切主動地托付於它，堅定地認心性（明體）爲自己（的真主人，即真實之我、無我之我，簡稱「真我」）。一陰一陽謂之道，即一隱一顯謂之化。「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠爲能化」，整個過程是在全自動下完成的，即是在無我、無爲、無執下，自發、自律、自然地實現全過程的。此謂「誠者，自成也」：不需要給予特別之引導和指示，修行者只管一誠到底即可，其它的會在自動、自發下次第實現，逐步完成，直至最後之化境——大而化之之化境，「其大無外，其小無內」之化境，「止於至善」之化境，參天地讚化育之化境，大成至聖之化境。

「而道，自道也」，朱熹於其《四書章句集註‧中庸章句》曰：「『道也』之道，音『導』。言誠者，物之所以自成；而道者，人之所當自行也。」朱子訓「自道也」之「道」爲「導」：道（心性）自己就是自己的導航，自己知道路在何方，無需它助。此釋十分確當，但此釋非能盡此句之全蘊，蓋因此句除朱子所釋之外，其「自道也」尚有「道之在其自己」之義。即「自道也」有自導義和自在義之二義。

心性內涵著自律性、自足性、自生性、自明性、自覺性等，內涵著至真、至善和至美，這一切皆爲先天本有，不存在「誰讓它們如此這般，而不是如彼那般」。「道，自道也」：沒有人讓它們這個樣子，是它們自己讓自己這個樣子的——這句話等於什麼都沒說，也等於什麼都說了。這是所有事物（或曰存在）的終極境界或曰終極狀態，此終極存在狀態，儒家曰「道，自道也」之「自道」，佛家曰「得大自在」之「自在」。何爲「自在」？即全然依賴自己而存在，不依賴其它而存在。自在狀態即心性狀態，反之，心性狀態即自在狀態。自在等於解脫，他在（依他而在）名曰束縛。依賴誰即受誰之束縛，唯有自在方名解脫。獲得多少自在，即獲得多少解脫；徹底獲得自在（得大自在），名曰「終極解脫」。「終極解脫」等於心性全然在其自己，等於心性之自身。「心性之全然在其自己（即大自在）」，《中庸》稱此爲「道，自道也」：道之在其自己，道之不離自己，道永遠是其自己。

爲什麼「誠則形」？沒有「爲什麼」之問。道，自成也，自道也（道就是這樣子的）。爲什麼「形則著，著則明，明則動，動則變，變則化」？不存在「爲什麼」之問。道，自成也，自道也（道就是這樣子的）。爲什麼「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也；可離，非道也」？「爲什麼」之問是多餘的。道，自成也，自道也（道就是這樣子的）。依此類推，無不如是。

誠者，物之終始。不誠無物。是故君子誠之爲貴。

「誠者，物之終始」可有數解。陽明將「物」釋爲「心中之物」，即心中的私心雜念、自我小我等。儒家強調的「格物」，在陽明看來，就是認清和格除心中的雜念與自我，在朱熹看來，「物」指身外之物，即外在現象世界裡的事事物物，「格物」就是探索這些身外的事事物物之理。朱熹所言「格物」，落入了經驗主義之中，是全然從經驗主義和感性、知性的角度來詮釋儒學的，所得當然不出經驗智慧範疇。王守仁自龍場悟道後開始反對朱熹，其所反對者根源於陽明認定朱子與儒家之基本精神不能相應，沒有突出儒家之爲儒家的內聖之道。在陽明看來，儒家之所以是儒家，在於良知德性，在於內聖之道，在於中庸之道，在於德性之知，而非見聞之知（儘管儒家同樣提倡見聞之知，但儒家之精髓在於「下學而上達」「深造而自得」，需將所學提陞上來、超越上來而進入形而上之領域，以達良知覺醒之目的）。

順著朱子的經驗主義儒學基調，可以開展出自然科學和社會科學，這正是東方文明之所缺，爲東方文明

最大之不足之處。可惜後世學者並沒能順著朱子所開創的經驗主義道路推進下去，故而也就沒能開展出構成體系的自然科學與社會科學。直至十九世紀才由西方輸入（引進）現代意義上的自然科學和社會科學，以至於今。非常讓人迷惑的是朱子也大談「下學而上達」，警示學者不可束於字句、溺於辭章，務必「學達性天」[1]而後已。但其所謂的「下學而上達」，是指從感性上升到知性，也即是必須將感官方面的零散認識進行一番思維（反思）與綜合後，才能提煉或曰整理出經驗智慧。換言之，朱子所言之「下學而上達」是由感性上達於知性，由感官所獲零散信息上達于思維並進行一番邏輯推理和綜合後，提煉出經驗智慧之過程，並非指儒家傳統意義上的「上達於形而上，返還於先天，超越見聞之知而進入德性之知」之義。孔孟也強調「下學而上達」，朱子也力倡「下學而上達」，語句無別，但內容迥異也。

陽明是儒家最後一個精通良知德性之人，終生爲致良知教而奔走呼號。陽明將「物」詮釋爲「所有阻擋和封限良知（心性）彰顯的障礙物」，如自我、私慾、所知障、五毒、獸性等。這些障礙物不超越、不化除，良知終不得顯，成德之教終不得落實，故需用「誠」之工夫來層層化除這些障礙物，由是方可從身心和自我之嚴密封限中步步超越出來，最終實現「參天地，讚化育」的聖賢之境。

《中庸》此段「誠者，物之終始。不誠無物」之「物」字，既包括朱子經驗主義之「物」，即外在的物理世界和人類社會，也包括陸九淵和王守仁「心學」之「物」，即內在的一切封限良知彰顯的障礙物。在次第深化的自誠工夫中層層化去，既化去外在物理世界之萬物，也化去內在封限心性呈現的所有障礙物，包括整個身心也要一并化掉，最終全部融化爲心性本身，成爲心性的有機組成部分，成爲明體中極度抽像而又極度真切的存在。凡夫感官所感知的一切皆爲虛幻和顛倒，皆爲心性在離其自己之時臨時呈現出來的顛倒之相，當心性回歸自己後，成爲在其自己之時所呈現之一切纔是真相。那時事物不再是事物，而是真善美的具象化存在，是般若智慧的具象化存在。

「誠者，物之終始。不誠無物」，如從本體-宇宙論（即義理）的角度解釋則是：誠者，心性之別名也。一切存在（虛幻的和真實的）皆爲心性之表現（虛幻是心性在離其自己狀態下的表現，真實是心性於在其自己狀態下的表現）。如無心性（誠），則所有虛幻存在和真實存在，統統沒有。如從工夫（修行）的角度解釋則是：一誠到底，徹內徹外，徹始徹終，徹上徹下，於「其大無外，其小無內」之明體（心性）中，一切徹底化除，內之身心、外之現象世界於明體（心性）中，徹底脫胎換骨，四大皆空，五蘊非有，「無無明，亦無無明盡」，「無老死，亦無老死盡」，「遠離顛倒夢想，究竟涅槃」，一切皆爲義理之存在，一切皆爲道德之體現。天地與身心，皆爲良知之具體化存在，除了良知再無其它。

「是故君子誠之爲貴」：唯有「自誠」之道，在「自成之，自道之」前提下，引領我們經過「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化」而成就聖賢，獲得終極解脫與生命圓滿，此爲深造而自得之道，此爲中庸之道，此爲大學之道，此爲孔孟之道，此爲華夏千古不易的聖聖傳心之道。如是之道，安能輕忽乎？是故自誠之道，君子所貴也。

誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也。故時措之宜也。

此段非常重要。其重要之處在於明確地指出「誠者，非自成己而已也，所以成物也」：在自誠工夫的一路通化過程中，亦即在「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化」的過程中，不僅只對內在身心進行「形、著、明、動、變、化」之脫胎換骨式的淨化與轉化（由心性之離其自己轉化爲在其自己）——這衹是自度與自利，當自誠工夫不斷深化和拓展後，還將突出身心而徹上徹下、徹內徹外、徹始徹終，逐漸地將他人和整個物理世界含攝進來，含攝什麼即轉化什麼（由心性之離其自己轉化爲在其自己）——名曰度人與利物。「成己」即成就自己，「成物」即成就他人和整個現象世界。整段經文可釋爲：自誠之道，不僅是淨化和轉化身心內在世界的不二法門，同樣也是淨化和轉化外在現象世界（物理世界和人類社會）的唯一道路。

佛家明確指出：僅求得個人身心解脫之人，名曰羅漢，其境界爲小乘；不捨眾生，含攝整個現象世界而

[1] 「學達性天」是清朝康熙皇帝爲表彰書院對傳承理學、培養人才做出的貢獻，於康熙二十五年（1686 年）御賜給岳麓書院等的匾額。據《皇清文獻通考》卷七十三載：（康熙）二十五年，頒發御書『學達性天』四字匾額於宋儒周敦頤、張載、程顥、程頤、邵雍、朱熹祠堂及白鹿洞書院、岳麓書院，並頒日講解義經史諸書。

成就者，名曰菩薩；菩薩修行至圓滿者，名曰佛陀。儒家的《中庸》於此處同樣明確指出：自誠之道，不僅可以「自成」，還需要含攝整個家、國、天下，還需要含攝整個物理世界，一并成就之，此方爲成德之教，此方爲聖賢之道，同樣爲《易經》「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」之化境，如是方可名曰「止於至善」矣。

「成己，仁也；成物，知也」：通過自誠之道以成就自己（獲得身心全面解脫與覺醒），這是「仁」。仁者，自愛也，自明也，自誠也，自覺也，自救也。進一步深化和拓展自誠之道於含攝整個家、國、天下和物理世界，如同釋迦牟尼佛那樣含攝整個三千大千世界爲自己所教化（教導與轉化）之範圍，這是「知」。佛化之國（範圍），謂之「佛國」。「成物」者，化成天下也。此「天下」二字，既指整個人類社會，也指物理世界，兩者皆含攝於誠明（心性）之中而通化之，成就之，圓滿之。

仁（大慈大悲、博愛、天下一體）與智（德性之知、自明、自律和本覺），皆爲心性之重要內涵與屬性，兩者於心性之中融合爲一，不分彼此。故仁者，智慧之別名也；智者，仁義之別名也。由是，成己者，既是仁義之成就，也是智慧之成就；成物者，既是智慧之成就，也是仁義之成就。故此段可試著更改爲：「成己，仁也，亦知（智）也；成物，知（智）也，亦仁也。仁智雙彰，所以成己成物也。」

「性之德也，合外內之道也」：狹義之「誠」是工夫之誠，即通過人的自誠之道，以實現誠而明之、明而誠之的良性循環。此良性循環一路下去就是「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化」之道。此誠而明之、明而誠之的「明」，是無相光明（佛曰般若，儒曰良知）之子光明；心性本身是無相光明之母光明。不是心性含著母光明，而是心性本身就是母光明。通過自誠的實踐工夫，通過忠孝的實踐工夫，通過致良知的實踐工夫，次第經過「形、著、明、動、變、化」而至最後一環——化境時，即子母光明徹底融合而實現「子母光明會」，此時已無法分清何爲子光明、何爲母光明。故子母光明會後，主客、物我、內外、心物、能所、時空等一切二元全部於心性之中徹底超越而消融爲一（一者，中庸之別名也）。二元是心性離其自己之必然產物（固有特性）；超越與融通，一即一切，一切即一，是心性之在其自己之必然產物（固有特性）。從子光明角度看，忠誠仁義是個人的可貴品德；從母光明（心性之自身）角度看，忠誠仁義皆爲心性本有之內涵與屬性，非從外來，亙古長在，故曰「性之德也」——心性本有之功德（功能）。此性德（忠誠仁義）超越一切二元而又含攝一切二元，「範圍天地之化而不過」，「其大無外，其小無內」，一切全部爲其籠罩和含化。

「故時措之宜也」：任何時候都是適宜的。心性含化內外一切，自誠之道徹上徹下、徹內徹外、徹始徹終，不僅所有空間爲其所含，所有時間（過去、現在、未來）同樣爲其所含化。故任何時間都是其含化之時間。有禪詩曰「春有百花秋有月，夏有涼風冬有雪；若無閑事掛心頭，便是人間好時節」[1]，可與「時措之宜」差強比擬。

[1] 此詩爲無門慧開禪師（1183—1260 年）所作。慧開禪師，宋朝杭州錢塘人，世壽七十八歲。慧開禪師因爲苦參「無」字話頭而開悟，因此特別注重「無」字法門，他將歷代禪宗重要的公案精選彙編，選擇其中的四十八篇，纂集成爲《無門關》一書，並自作序文道：「大道無門，千差有路；透得此關，乾坤獨步」。他還把趙州禪師「狗子無佛性」的公案列爲第一則，深得六祖慧能大師「無念、無相、無性」的思想要旨。

第二十六章

故至誠無息。

不息則久，久則征。

征則悠遠。悠遠，則博厚。博厚，則高明。

博厚，所以載物也。高明，所以覆物也。悠久，所以成物也。

博厚，配地。高明，配天。悠久，無疆。

如此者，不見而章，不動而變，無爲而成。

天地之道，可一言而盡也：其爲物不貳，則其生物不測。

天地之道：博也、厚也、高也、明也、悠也、久也。

今夫天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰系焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其廣厚，載華岳而不重，振河海而不洩，萬物載焉。今夫山，一卷石之多，及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。今夫水，一勺之多，及其不測，黿、鼉、蛟、龍、魚、鱉生焉，貨財殖焉。

《詩》云：「維天之命，於穆不已。」蓋曰：天之所以爲天也。

「於乎不顯，文王之德之純。」蓋曰：文王之所以爲文也。純亦不已。

故至誠無息。

此句爲第二十六章之首段，是對上句「性之德也，合外內之道也。故時措之宜也」之引申，因而於句首加一「故」字。「無息」者，無有間斷之義也，即「天行健，君子以自強不息」也。「至誠」即「天行健」。此處之「天」狹義是指（現象世界中的）天地之天，廣義是指形而上之天——心性。這裡主要取形而上之義。整句可釋爲：由是而知，作爲「性德（心性內涵之至善）」的至誠具有生生不息之功德（功能），具有通化一切之功德（擁有將心性持續地恢復爲在其自己之功能）。心性之離其自己可有二義：臨時義和究竟義。以臨時義而言，確有心性之離其自己而出現了現象世界這一切（包括如此這般之眾生），由是而誕生了種種顛倒與夢幻、無明與自我等等。以究竟義而言，心性無有剎那離開其自己，它永遠保持著是其自己，從來就沒有什麼「現象世界及其種種眾生，以及種種無明與顛倒等等」之事——過去沒有此事，現在沒有此事，未來同樣沒有此事。如果非得說點什麼，那所謂的「現象世界及其種種眾生」等等，僅僅是一些停留在紙上的概念和名詞而已（但有名相，皆無其實），如夢中之物那樣，從未存在過。

心性從未發生過離其自己，它永遠保持著是其自己，此謂之「至誠」。「至誠無息」即心性時刻展示它自己，此謂之生生不息或曰創生不已，但不是創生這個現象世界。這個現象世界名曰「染現」，即充滿了染污的顯現，充滿了假惡醜的存在。心性直接呈現名曰「淨現」，即充滿了真善美的顯現。對此「淨現」，佛曰「淨土佛國」，儒曰「大同世界」，道曰「道之化境」，基督曰「天堂神國」。

不息則久，久則征。

這是從本體論說到宇宙論。以儒佛道爲代表的東方文明中的「宇宙」二字，與現代西方文明和西方自然科學所言之「宇宙」二字存在著本質之差異，學者不可不辨。西方文明和西方自然科學所言之「宇宙」，指的是天文望遠鏡所看見的那個由無數星雲組成的超級天體。東方文明裡所言之「宇宙」包含了西方自然科學的宇宙，但又遠遠高於、深於西方的宇宙觀。以東方文明視之，西方所言的天體宇宙屬於心性之「染現」——心性在離其自己狀態下，也即異化之後的呈現。「染現」是心性異化與背叛之後的樣子，故此染現世界（即常人感官所現之世界）的本質是假惡醜，是夢幻顛倒，是由無明與五毒所構成的。心性還有一個未被污染的呈現，名曰「淨現」。所謂「淨現」是心性之直接呈現，而不是間接的、異化的、污染的、離其自己的呈現。所謂「心性之直接呈現」即無所謂呈現與不呈現。

作一個不太準確的比喻：海洋生物生於海洋、死於海洋，從生到死從未離開過海洋。心性如海洋，「淨現」而來之萬物如海洋中化育出來的各種生物。如果這些海洋生物一生不離海洋，則與海洋一同處於「在其自己」之狀態，名曰「淨現」；如果某些生物躍出海洋，進入江河，開啟了別樣的生活方式和演化之路，則

處於「離其自己」之狀態，名曰「染現」。

這個比喻一點兒也不善巧，易生誤解。可情急之下，也找不到比這更好的比喻了。所有的比喻都是示月之指，學者應見月而忘指，不可執指而忘月。此即「得兔忘蹄」「得魚忘筌」之謂也。

「不息則久」意爲心性並非死物，它時刻健行不息，即時刻生生不已，也可曰時刻現現不已。生即現，現即生。若從「淨現」角度言，心性永遠是現給它自己看的，因爲無有一人或一物在心性之外，故不存在「現給別人看」，因爲沒有「別人」。爲何又要「現給自己看」呢？這衹是爲了證明一件事：心性非死物。如果心性不是現現不已、生生不息的，那它就成了一個死物了。給一個同樣不善巧的比喻：體內血管中的血液一直是運動不止的，一旦終止運動，這個身體立刻死去，唯有血液不停地運動著，我們纔算是活人。以此來勉強地比喻一下「爲何心性時刻生生不息」。因爲心性以生生不息、現現不已的方式，時刻再生自己，時刻更新自己，時刻創造自己，時刻重新發現自己，故心性永遠地充滿生命力和創造力，此名之曰「不息則久」。

「不息則久」即永恆義。佛曰涅槃，基督曰永生，道曰長生，儒曰久（恆久）。這是儒家正面肯定聖賢是超越生死的，是恆久的，是涅槃的，是永生的存在。

「久則征」：「久」者，持續也。「征」者，徵象、徵候，即表現出來或展露出來的樣子，簡言之，「征」即顯現。心性的生生不息，就是心性的現現不已——不斷地有新生事物出現。如同海洋之中不斷地有新生物誕生。這些新誕生的生物有力地證明著海洋的無窮潛力（生命力）和創造力。同理，這些現現不已的全新事物有力地證明著心性的無窮內涵和生命活力。

朱熹於其《四書章句集註・中庸章句》中曰：「不息則久，久則征：久，常於中也。征，驗於外也。」「中」者，心性之在其自己也。此曰「自在」，因爲「自在」，所以「永恆」。自在爲因，永恆爲果。自在必永恆，永恆必自在。「常於中也」：永恆源於自在之義也，或曰自在故而永恆也。「驗於外也」：心性創發不已，生生不息也。故「征」者，呈現或曰彰顯之義也。此顯非顯現於外〔基督曰無有一物在上帝之外，吾儒曰無有一物在道（天、心性）之外〕，實乃自顯自彰也。如同海洋創造一魚，此魚非在海洋之外也，從生至死皆於海洋之內也。此魚之生曰顯，此魚之死曰隱。顯者，自顯也；隱者，自隱也。

征則悠遠。悠遠，則博厚。博厚，則高明。

「故至誠無息。不息則久」，這兩句經文闡述的是心性本身之內涵與屬性，以現代哲學衡之，是從形而上的本體論角度闡述之。自「久則征」開始就從本體論轉到了宇宙論。「征」就是展現之意。心性展現開來，就成了立體化的存在。此立體化的存在以現代哲學衡之，則名曰「宇宙論」；以佛家言之，名曰「法界」。從「染現」的角度來探索和闡述立體化或曰宇宙化的心性，這是西方自然科學的方式；從「淨現」的角度來探索和闡述立體化或曰宇宙化的心性，人類此前各大代表性的思想文化系統，幾乎全部是採用宗教和神話的方式。

採用宗教和神話的方式來探索和闡述立體化或曰宇宙化的心性，平心而論，佛家的體系最爲豐滿而成熟。佛家涉及淨土、佛國、壇城、法界的所有經論與言語，全部是對立體化或曰宇宙化的心性之闡述。雖然這些闡述混雜了非常多的想像、神話、宗教與巫術的成分，但其智慧的部分、善巧的部分、實證的部分，終究不可否定，是迄今爲止人類最爲珍貴的智慧成就之一。

通過《中庸》指示的「自誠之道」，通過「形、著、明、動、變、化」次第臻於最終之化境後，整個心性世界（立體化的本體世界或曰本體-宇宙化的世界）全然無餘地呈現於此聖賢面前，呈現出一個真善美的圓滿世界，呈現出一個極樂的永恆世界。或通過佛家禪宗及金剛乘之大手印與大圓滿法門之修持而獲得最終之成就，同樣臻於此化境。佛家對此化境（佛國淨土、涅槃世界、清淨法界等等）給予了其它流派望塵莫及的全面闡述。在佛家那如圖書館般豐富的經論裡，至少一半以上是在闡述佛國淨土。《佛說觀無量壽經》《佛說阿彌陀經》《大方廣佛華嚴經》《妙法蓮華經》等爲其代表。如有興趣，可自行查閱。

包括儒家在內的其它流派在阐述本体-宇宙化的心性世界方面，其丰富程度和系统化程度远远不及佛家。很多学者皆认为，我们为何持续达千年之久、历经万难从印度迎请佛经，纳为己有，消化之并发展之，使其与儒道两家形成鼎足之势，其最主要的原因是，源于印度的佛法能有效地弥补以儒道两家为代表的华夏文明的一个重要缺陷：对本体阐述之不足，具体来说就是对本体-宇宙论之阐述不够丰富而饱满。

以佛家爲代表的宗教式闡述心性之方式，其妙處在於能非常生動而形象地讓普通人最大程度地了悟心性世界（本體世界、生命世界），將佛菩薩作爲心性某方面功能與屬性之神格化或人格化之體現（化身）。佛家主要通過描述佛菩薩們的行爲和對話等方式，來最大程度地反映出心性內涵中諸多十分難以闡述的功能與特性，呈現出唯有真善美、沒有假惡醜的圓滿覺醒的生命世界之基本模樣。以佛家爲代表的宗教式闡述心性之方式，其所表現出來的問題也是非常明顯的，主要是其話語中充斥著太多的迷信色彩、非理性成分、荒誕成分、怪異色彩和巫術成分，對於沒有受過良好學術訓練和長期實修實證的普通人而言，則極易因此而陷入迷信、怪誕、膜拜、癲狂和反智主義等非理性之泥沼。

除了以佛家爲代表的宗教式闡述心性（本體-宇宙論之世界）之方式外，那就只剩下儒家一途了。儒家是以純義理化、哲學化、理性化的方式來闡述心性世界的，其集結於《易經》之中，整部《易經》之架構體系，即是本體-宇宙論體系之反映與體現，除《易經》外，則主要集中於《中庸》此章及餘下章節之中。自「久則征」開始，往下的很多語句，都是對佛家的清淨法界或曰佛國淨土之闡述。當然，儒家沒有清淨法界或佛國淨土之名，儒家之名十分朴素，就叫「聖賢化境」或曰「天地之道」。

以儒家爲代表的通過義理體系來闡述立體化之心性世界（即淨現中的本體世界）的方式，秉持著「子不語怪、力、亂、神」之訓，其優點是有效地避免了宗教化、神秘化、非理性化、巫術化、荒誕化等色彩與成分，缺點是經過嚴格的義理化（即哲學化）之汰濾後，失去了心性之生命性。心性並非死物，其最大內涵之一即生命性。心性之心是生命之心，心性之性是生命本性。心性、意識、生命、主體、本覺，這幾個名詞是完完全全一個含義。故剔除了生命、本覺、意識和主體的心性，是不會存在的。假設其是存在的，也將是毫無意義的。

誠是生命之誠，設若沒有生命，何來誠？良知是生命之良知，設若沒有生命，何來良知？道心之心即生命之別名，設若沒有生命，何來道心之心？忠孝仁義等儒家主要之德目，無不是建立於生命之上，設若沒有生命，誰去忠？誰去孝？誰去踐仁？誰去守義（維護公平正義）？通過自誠之道，通過「自成之，自道之」這種自然、自律、自發之方式，在「形、著、明、動、變、化」等深造而自得的過程中次第呈現出的主要境界，設若沒有生命，誰來形？誰來著？誰來明？……

是故，以儒家爲代表的通過義理體系來闡述立體化之心性世界的方式，最主要的缺陷是極大地減殺了心性之生命性、意識性（自覺、自明、自律）和主體性（無我之我、自在、自由）。但減殺不等於徹底取消，不等於完全沒有。減殺意爲嚴重不足或曰嚴重弱化，使心性僅剩下一堆冰冷的、散碎的名詞概念。

佛家失之於言語過繁，失之於宗教化太過和神秘主義的種種混雜；儒家失之於言語過簡，失之於義理化和哲學化太過（生命化大爲減殺），且思想結構與語言體系又遠未成熟，雖偶有精妙之語、點睛之筆，但總體而言還是太過於稚嫩和散亂。由此而知，人類對心性（生命世界、本體世界）之闡述尚在摸索的路上，還處於初級階段，預示著未來將有一條漫長的道路要走。

「自誠明，謂之性」，通過儒家道德覺醒之方式，具體地說即通過「自誠」之方式，一誠到底，一明到底，必然明心見性而入化境，得大成至聖之圓滿成就。此「誠明之道」於儒家、於《中庸》、於《大學》業已開示得清清楚楚、明明白白，衹需一路踐行下去，「篤行之」即可。

「自明誠，謂之教」，將所證悟之境界，將自己親見、親聞、親自感受到的心性世界（生命世界）化爲言語，結爲概念，並進一步構成一個自洽的義理系統（哲學體系、文化體系、語言體系、思想體系），是十分困難的，受到闡述者的語言能力、表達能力、知識結構、時代（歷史）局限和個人偏好等非常多的因素所影響和制約。雖然從佛家之理論上講，證悟實相般若者，文字般若之能力必然伴隨而來，即在文字和語言上擁有超人般的善巧與能力，但凡事一旦落入現象世界和經驗領域，就總有例外了。

大體而言，儒家聖賢們多數屬於修證得非常好，但形著於語言與文字之表述上，往往笨嘴笨舌，拙於言辭，缺乏善巧。佛家正好相反，義學僧侶（理論修爲高深之出家人）比例自古皆高，群體龐大，他們個個能言善辯，勤於著作。其整理各家學說、開發思路、構築義理的能力之強，可謂獨步中外。故曰：儒者篤行勝於言辭，釋老巧言勝於踐行。

「征則悠遠。悠遠，則博厚。博厚，則高明」：心性世界是一個「其大無外，其小無內」之世界。現象

世界處處封限，處處束縛；本體世界無窮無盡，超越時空，無有封限。悠（幽深微妙之狀）、遠（無邊無限之狀）、博（廣大無窮之狀）、厚（如如不動的貞定之狀）、高（無我之我之狀）、明（無相光明，即本覺或般若之別名。即「其大無外，其小無內」之明體，或曰明體之在其自己。自明之狀），這些名相全部是對心性（生命世界、本體世界、真如法界）哲學化的形容與描述。

博厚，所以載物也。高明，所以覆物也。悠久，所以成物也。

魚於海洋中誕生，是爲「成物」也；魚於海洋中生活，是爲「載物」也；魚消失於海洋中，是爲「覆物」也。從化生到消失之整個過程，《中庸》曰「征」，曰「驗於外也」，心性完成了一次呈現自己之過程。

博厚，配地。高明，配天。悠久，無疆。

心性（生命世界）中的博厚之屬性，先聖們在《易經》中，以「坤卦」命名；高明之屬性，於《易經》中，以「乾卦」命名。乾爲天（高明，配天），坤爲地（博厚，配地）。「天行健，君子以自強不息（乾卦）」「地勢坤，君子以厚德載物（坤卦）」，《易經》中所有關於乾坤兩卦之闡述，皆是對心性（本體世界）中「高明」與「博厚」之屬性的形容與表達。至於八卦中的另外六卦（巽卦、艮卦等），則是對乾坤兩卦之展開與延伸。故展開曰八卦，濃縮僅兩卦（乾坤）。「悠久」即是「無疆」，反之，「無疆」即是「悠久」。心性無始無終，故曰「悠久」；心性無窮無盡，故曰「無疆」。

如此者，不見而章，不動而變，無爲而成。

「不見而章」：「見」與「現」通假，「章」與「彰」通假，「不見而章」意爲不現而現，不彰而顯。此闡述心性生而不生、不生而生之生生不息之理；此闡述心性現而不現、不現而現之自現、自明、自覺、自律、自彰之理。順便言之，禪家所謂「明心見性」之「見」，同樣讀作「現」，意思是呈現於眼前或心靈之眼中也。「明心」者，心性全部內涵與屬性無餘朗現也；「見性」者，明心之別名也。

「不動而變」：心性如如不動而又生生不息，生生不息而又如如不動。故佛曰「不可思議」，《易》曰「無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下」。此意可勉強比喻爲：海洋內部各種生物運動不息，生死不已，但就整個海洋而言，亙古如斯，如如不動。或勉強比喻爲：無數星球運動不息，生死不已，但這些星球之背景——無盡之虛空，卻亙古如斯，如如不動。心性（本體世界）之中，變動與寂止這一相對之二元存在，以不可思議之方式被超越了、匯通了、融合了，成爲了「相即」之關係：運動即是寂止，寂止即是運動；寂止以運動的方式存在，運動以寂止的方式存在。

東晉時期的僧肇大師[1]，在其師鳩摩羅什大譯師的教導下，透過數部《般若經》而深悟般若義趣，對心性有著獨特之體悟，著有三四篇相關論文，後人合集爲《肇論》一書。僧肇大師慧發天真，於二十二三歲之時即著有《物不遷論》，一鳴驚人，朝野震動。其文不長，全文引述如下：

夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情。餘則謂之不然。

何者？《放光》云：「法無去來，無動轉者。」尋夫不動之作，豈釋動以求靜，必求靜於諸動。必求靜於諸動，故雖動而常靜。不釋動以求靜，故雖靜而不離動。然則動靜未始異，而惑者不同。緣使真言滯於競

---

[1] 僧肇（384？—414 年）：京兆（今陝西省西安市）人，卒於東晉義熙十年（414 年）。學術界對僧肇的生年，目前存在兩種說法：一種認爲他活了三十一歲，即生於 384 年；另一種認爲他活了四十一歲，即生於 374 年。

據《高僧傳・釋僧肇》載：「家貧，以佣書爲業，遂因繕寫，乃歷觀經史，備盡墳籍。愛好玄微，每以《莊》《老》爲心要。」他讀老子《道德經》，嘆曰：「美則美矣，然期神冥累之方，猶未盡善也。」「後見舊《維摩經》，歡喜頂受，披尋玩味，乃言：『始知所歸矣。』因此出家。」說明僧肇是在將《莊》《老》與《維摩經》溝通起來以推動玄學的新思潮中嶄露頭角的。僧肇出家後，師從鳩摩羅什，並成爲其得意門生。由於僧肇擅長般若學，曾講習鳩摩羅什所譯三論（《中論》《百論》《十二門論》），成爲鳩摩羅什門下「四聖」之一和「十哲」之一，而被稱爲「法門龍象」。僧肇善方等大乘經典，兼通三藏，才思幽玄，精於談論，被鳩摩羅什嘆爲奇才，稱爲「解空第一」。僧肇著作多種，匯以《肇論》之名。

《肇論》主要由《物不遷論》《不真空論》《般若無知論》《涅槃無名論》等四篇論文組成，最早見於南朝宋明帝（465—471 年）時陸澄所編選的《法集》目錄，至南朝陳時，又收入了《宗本義》而成今本《肇論》。

《不真空論》以「不真空」爲題，論文的中心內容是論「空」，僧肇所理解的空的實質是「不真」故「空」，「不真」即「空」，「不真」與「空」是一而二、二而一的。《不真空論》集中反映了僧肇的佛家宇宙觀，是其全部佛家理論的思想基礎。

《般若無知論》凡兩千餘言，深受鳩摩羅什讚賞，他曾說：「吾解不謝子，辭當相挹。」隱士劉遺民讀後嘆道：「不意方袍復有平叔。」他又推薦給慧遠大師，慧遠也以爲像這樣精闢的文章「未嘗有也」，他們一同披尋玩味。此時，僧肇祇有二十三歲。

《涅槃無名論》寫成後，曾得到秦王姚興的大力稱讚，馬上令人抄寫，然後分發給他的子侄們，讓他們從中得到啟迪與智慧。

《宗本義》中說，「本無」「實相」「法性」「性空」「緣會」等的涵義是一樣的。宇宙萬法都由因緣會合而生，未生就無有，因緣離散，萬法就壞滅，可知並非真實有。以此推度，萬法雖現有，而性常自空，所以稱爲「性空」。性常自空即爲「法性」，法性真實如是即爲「實相」，稱爲「本無」。「本無」是緣生實相，超一切名言分別，故不能說它是有，也不能說它是無。由此可知，僧肇以佛家的中觀思想爲核心，但其中受老莊及玄學的影響也是十分明顯的。

辯，宗途屈於好異。所以靜躁之極，未易言也。

何者？夫談真則逆俗，順俗則違真。違真，故迷性而莫返；逆俗，故言淡而無味。緣使中人，未分於存亡；下士，撫掌而弗顧。近而不可知者，其唯物性乎。然不能自已，聊復寄心於動靜之際，豈曰必然？

試論之曰，《道行》云：「諸法本無所從來，去亦無所至。」《中觀》云：「觀方知彼去，去者不至方。」斯皆即動而求靜，以知物不遷，明矣。

夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜；我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去。然則所造未嘗異，所見未嘗同。逆之所謂塞，順之所謂通。苟得其道，復何滯哉？

傷夫人情之惑也久矣，目對真而莫覺！既知往物而不來，而謂今物而可往！往物既不來，今物何所往？

何則？求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是謂昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。故仲尼曰：「回也見新，交臂非故。」如此，則物不相往來，明矣。既無往返之微朕，有何物而可動乎？然則，旋嵐偃岳而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月曆天而不周。復何怪哉？

噫！聖人有言曰：「人命逝速，速於川流。」是以聲聞悟非常以成道，緣覺覺緣離以即真。苟萬動而非化，豈尋化以階道？覆尋聖言，微隱難測。若動而靜，似去而留。可以神會，難以事求。是以言去不必去，閑人之常想；稱住不必住，釋人之所謂往耳。豈曰去而可遣，住而可留也？

故《成具》云：「菩薩處計常之中，而演非常之教。」《摩訶衍論》云：「諸法不動，無去來處。」斯皆導達群方，兩言一會，豈曰文殊而乖其致哉？是以言常而不住，稱去而不遷。不遷，故雖往而常靜；不住，故雖靜而常往。雖靜而常往，故往而弗遷；雖往而常靜，故靜而弗留矣。然則莊生之所以藏山，仲尼之所以臨川，斯皆感往者之難留，豈曰排今而可往？是以觀聖人心者，不同人之所見得也。

何者？人則謂少壯同體，百齡一質，徒知年往，不覺形隨。是以梵志出家，白首而歸。鄰人見之曰：「昔人尚存乎？」梵志曰：「吾猶昔人，非昔人也。」鄰人皆愕然，非其言也。所謂有力者負之而趨，昧者不覺，其斯之謂歟？

是以如來因群情之所滯，則方言以辯惑，乘莫二之真心，吐不一之殊教，乖而不可異者，其唯聖言乎！故談真有不遷之稱，導俗有流動之說。雖復千途異唱，會歸同致矣。而徵文者，聞不遷，則謂昔物不至今；聆流動者，而謂今物可至昔。既曰古今，而欲遷之者，何也？是以言往不必往，古今常存，以其不動；稱去不必去，謂不從今至古，以其不來。不來，故不馳騁於古今；不動，故各性住於一世。然則群籍殊文，百家異說，苟得其會，豈殊文之能惑哉？

是以人之所謂住，我則言其去；人之所謂去，我則言其住。然則去住雖殊，其致一也。故經云：「正言似反，誰當信者？」斯言有由矣。何者？人則求古於今，謂其不住；吾則求今於古，知其不去。今若至古，古應有今；古若至今，今應有古。今而無古，以知不來；古而無今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來？然則四象風馳，璇璣電卷，得意毫微，雖速而不轉。是以如來，功流萬世而常存，道通百劫而彌固。成山假就於始簣，修途托至於初步，果以功業不可朽故也。功業不可朽，故雖在昔而不化。不化故不遷。不遷故，則湛然明矣。故經云：「三災彌綸，而行業湛然。」信其言也。

何者？果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔滅。果不俱因，因不來今。不滅不來，則不遷之致明矣。復何惑於去留，踟躕於動靜之間哉？然則乾坤倒覆，無謂不靜；洪流滔天，無謂其動。苟能契神於即物，斯不遠而可知矣。

如此妙文，真不敢相信是出自一位二十二三歲的青年之手。洋洋大觀，所論不出「動、靜」二字。此動靜者，非指現象世界之事物也，實則透相入體，循物見性，抽絲剝繭以洞見心性（生命世界）之實相也，以明心性之中，動靜無對，超越二元，以不可思議之方式融通混一，相即而在之義理。子思，聖者也，體道篤實，見性真切，更在小於僧肇之年（據說子思十七歲著此《中庸》）便描述心性曰「如此者，不見而章，不動而變，無爲而成」，與天才僧肇之言，可謂「此心同，此理同」，聲息相通，妙合天成。

「無爲而成」，老子對「無爲」的詮釋最爲著名，曰：「爲學日益，爲道日損。損之又損，以至於無爲。

無爲而無不爲。」（《道德經・第四十八章》）「爲學」是求取後天的見聞之知，是爲了發展經驗智慧，故需「日益」。「日益」有兩重含義：一者有爲而努力之義，二者不斷纍積以增加之義。因爲經驗智慧是「經一事，長一智」的纍積型智慧，如同建樓，需不斷地添磚加瓦，方可建成。所謂「合抱之木，生於毫末；九層之台，起於纍土；千里之行，始於足下」（《道德經・第六十四章》），即此意也。「爲道」是求取先天的德性之知，是爲了明心見性以實現生命之圓滿覺醒與徹底解脫。由於德性之知（良知良能、心性之本覺、般若智慧）先天本有，自律自足，故祇需呈現不需纍積。經驗智慧如建樓，需一磚一瓦地纍積而來；心性本覺如太陽，我們出生之前太陽就在，我們死後太陽還在，它一直都在，但爲烏雲（自我與習氣等）所障蔽，化除烏雲便見太陽。「損之又損，以至於無爲」，這是針對求道和修道而言。若是求學，那需「日益」：每天增長一點、積纍一點，以達一次又一次地由量變到質變之躍升。「無爲」就是消極、不作爲。「無爲」的前提是無我、無執和超越：無我是安處於「我未生，我已死」之狀態；無執是解除一切內外執著，發現一個執著就解除一個執著，直至內外所有執著全部解除；超越是對自我和執著的全面超越，是通過長期對自誠之道（中庸之道、大學之道）的踐行或通過對佛家大手印與大圓滿等法門的長期靜修，逐步地從層層封限中、從各種各樣的無釐頭之執著中掙脫出來，從重重二元相對中超越出來。「損之又損」即減之又減，做減法。其減之又減即自淨其意，即儒家的自正其心、自誠其意。「損之又損」與「正心誠意」互爲因果，良性循環。「以至於無爲」，達到後天返先天之狀態、超越現象進入本體之狀態、由心性之離其自己回歸在其自己之狀態，超越經驗知識與感官世界之糾纏與封限進入般若智慧世界，從自我世界進入無我世界，此曰「無爲」境界。進入無爲即是進入心性，因爲無爲、無我、無執、超越是心性本有之內涵與屬性。是誰在無爲？是心性在無爲。是誰在無我？心性即是無我之我。是誰在無執？心性無窮無盡，徹底敞開，無需絲毫執著，一切如如而在。「無爲而無不爲」就是道家所言的「春來草自青」，就是心性之全體大用，就是心性之生生不息、創發不已、大化流行。有爲的現象世界和經驗智慧屬於「染現」，無爲而無不爲的本體世界和先驗智慧屬於「淨現」。「損之又損，以至於無爲。無爲而無不爲」是「一陰一陽之謂道」：陰者，隱也，隱去自我、封限、五毒、夢幻、執著等等；陽者，顯也，呈現出心性豐富而清淨的內涵與屬性。

《中庸》此處的「無爲而成」，與《道德經》的「無爲而無不爲」，完全同理同趣。一直以來，世所公認釋老二家勝談空無，儒家聖賢通達妙有。此識雖爲公允，祇是說出各家之擅長與偏向耳，但並非釋老全然不通妙有之道，吾儒也非不諳空無之理。佛擅空智，老擅無爲，合言「空無」。「空性」與「無爲」確爲心性之重要內涵與屬性，實即心性之無我性、無爲性、無執性、超越性、自在性、自由性、無窮性、自足性等內涵與屬性之總稱，簡稱「空無」。

北宋五子出世，志在復興孔孟之道。其時他們講學著書，開始刻意迴避談空論無，且極力攻伐釋老爲「空無之教」，責其不能經世致用、不能救民於水火、不能安邦治國等等，以致於很快形成了宋儒最大的一項忌諱：佛老之流爲異端，空無之學爲邪說。自此，佛儒之間和儒道之間，隱隱然形成了一道無形而厚重之屏障，互相睽隔，不再互通有無。這種因誤解而生之衝突，實屬無聊，對彼此都非常有害。自此儒佛道各自爲營，溝通日少，導致閉門造車之徒輩出。

雖然《中庸》此處妙談「不見而章，不動而變，無爲而成」，但比之於老莊之宏著及後世諸真人之作品，如《清淨經》《靈寶經》等，比之於佛家六百卷《大般若經》及後世高僧所著的難以勝數之般若類論著等，《中庸》此處寥寥數語，比重與分量未免太輕。儒家若能於心性之空無面向，參照釋老，補己不足，那儒家必成盡善盡美之學。釋老同樣有太多方面需向吾儒虛心請教，俟後有暇，再作討論。

天地之道，可一言而盡也：其爲物不貳，則其生物不測。

「天地之道」即聖賢之道，心性之道。「道」者，法則義，原理義，本質義，屬性義。「爲物不貳」之「物」爲虛說，非指實有一物也。「不貳」者，與佛家不二法門爲同義。心性以不可思議之方式含攝二元與多元、超越任何形式的二元與多元，故曰「不貳」。「生物不測」：心性生生不息，創發不已，而又深奧難測。難測者，對於常人而言，永遠不可預知其下一步會創生什麼神奇之物；難測者，對於常人而言，永遠難以徹知心性無窮無盡之內涵與奧秘。

天地之道：博也、厚也、高也、明也、悠也、久也。

子思宅心仁厚，又爲我們強調了一遍：心性最重要的內涵與屬性是博也（廣大無窮之狀）、厚也（如如不動的貞定之狀）、高也（無我之我之狀）、明也（無相光明，自覺、自明、自律之狀）、悠也（幽深微妙之狀）、久也（超越時空之狀，自在、自足、自然、自由之狀）。

今夫天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰系焉，萬物覆焉。

自然界中的一片山水，畫家將其入畫，畫中山水與外界這片山水有兩大差別：其一，畫中山水與外界山水在很多細節上是有出入的，不盡脗合，畫家衹需突出這片山水的形勢與審美即可，不需在意山水本身哪裡有棵樹，哪裡有塊石等細節；其二，畫中山水只爲藝術和審美而存在，反映的是畫家對藝術和審美的理解與態度，它已經從外界山水中抽離了出來，或曰超越了出來，被畫家賦予了全新的內涵——藝術與審美的內涵。如同山中一棵老樹，建築學家視其有無建材價值，畫家視其有無藝術和審美價值，植物學家視其能否反映出生物進化史和有無遠古生物學價值，樂器師視其能否有製造鋼琴等樂器之用，旅人視其能否於樹下乘涼，小鳥視其能否築巢以繁衍後代，如是等等。山水與古樹本身是什麼並不重要，重要的是它們在不同的視角和意圖面前呈現出什麼樣的價值和意義，這纔是其要點所在。

同一片山水，佛家視之爲眩惑力極強的夢幻，日常生活中需時刻保持覺知，同時更需深入修持各類禪定功夫，以實現破幻顯真之目的。當破幻顯真後才發現，從來就沒有所謂的山水存在，看者（人）和被看者（山水）都是心性之顯化，都是般若智慧之臨時性的具體呈現而已。所呈現的看者與被看者皆是無常的（臨時性的），但呈現者——般若智慧則是永恆的。如同海洋是永恆的，但在海洋內創生出來的某條魚是臨時的，因爲不久這條魚就會死去，就會消失。但無論這些魚蝦如何生生死死，表現出如何的命運無常來，就整個海洋而言，是如如不動的，是永恆自在的。

透過感官和邏輯推理所產生的感知和認知系統及認知对象，在儒佛道三家看來，都是非常不靠譜的，含著極大的虛幻性、臨時性、片面性、眩惑性、障礙性、封限性、束縛性、誤導性等特性。這些特性，佛家統稱爲「顛倒與夢幻」「五毒與他在」，儒家統稱爲「氣偏與質礙」「惡俗與習氣」，道家統稱爲「虛偽與迷惑」「墮落與偏見」，名稱雖異，含義趨同。佛家志在「破幻顯真」以成佛，儒家志在「破幻顯善」而成聖，道家志在「破幻顯美」以成真人。佛家是透過真理來看一切，先是身心內外、主客世界無一不假（夢幻），破假（夢幻）後，身心內外、主客世界無一不真；儒家是透過良知（德善）來看一切，先是身心內外、主客世界無一不邪惡，破惡後，身心內外、主客世界無一不善；道家是透過大美來看一切，先是身心內外、主客世界無一不醜陋，破丑後，身心內外、主客世界無一不美。

雖然究竟而言，真就是善，善就是美，美就是真，真是心性之真，善是心性之善，美是心性之美。性外無真，真外無性；性外無善，善外無性；性外無美，美外無性。但就某種意義上而言，真就是真，不是善也不是美，善與美亦復如是，各自而在，不可相互取代。正如宋代蘇軾之詩：「橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同。不識廬山真面目，只緣身在此山中。」同一個世界、同一個廬山，橫看與側看，呈現在眼前的世界非常不同。若將「橫看」比作從真理角度看世界，那「側看」就是從道德角度看世界，或是從大美角度看世界，因爲角度不同，世界隨之不同，所以才有「成嶺」與「成峰」之別，才有「遠近高低各不同」。

「今夫天斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰系焉，萬物覆焉。」「斯」：如此，這樣。「昭昭」：與「冥冥」相對，蓋有二義——其一自客體角度言之，指光明朗照之狀；其二自主體角度言之，指清楚明白之狀。「之多」：越來越強烈。

整句釋義爲：透過聖賢即是透過心性角度來看這個世界（身心內外和主客世界），在「其大無外，其小無內」的心性（明體）越來越強烈的通化中，此前肉眼所熟悉的日月星辰和地上的萬物，逐步地隱沒在明體之中（似乎消失了，實則處於隱沒中，這些天上的日月星辰和地上的萬物，逐步顯現出全新的內涵與意義）。這是對前句「高明，所以覆物也」進一步的闡述。

如同藝術家從這片山水中看到的是美，自然科學家從這片山水中看到的是按照物理法則組合而成的一堆分子結構，實用主義者從這片山水中看到的是能產生多少財富，詩人從這片山水中看到的是一串串佳句妙語（水裡流的不是水，是一句句詩歌；山上長的也不是一棵棵樹，是一句句詩歌），儒家聖賢看天上的日月星辰和地上的萬物，透過心性（明體）看到的全部是道德化的義理天地。

今夫地，一撮土之多，及其廣厚，載華岳而不重，振河海而不洩，萬物載焉。

「洩（xiè）」：同“泄”。此段是对上句“博厚，所以载物也”进一步的阐述。整句的字面意思很简单，即无穷广大而厚实的大地承载着那么多高大的山岳，一点也不觉得重，维护着那么多河海也不泄。由此可见，大地承载和生长万物之无穷能力。但这仅仅是字面上的意思。实则是破相以显真，循物以索理，借事以明义——借言大地承載與生長萬物之能力，以明心性有「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」之功德，大地承載與生長萬物之能力是心性生物不測、化物無盡之超級功德在某一方面之體現與應用。透過大地之功能洞見到心性無窮生化之功德，纔是聖賢境界。

今夫山，一卷石之多，及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。

此段是對上句「悠久，所以成物也」進一步的闡述。「石不言壽最爲久」，石頭是最爲古老的存在，此處以山和石來顯示「悠久」。因爲大山巋然不動，草木才有機會生長，禽獸才能生活，寶藏（各種礦藏）才能醞釀出來。

今夫水，一勺之多，及其不測，黿、鼉、蛟、龍、魚、鱉生焉，貨財殖焉。

「黿（yuán）」：大鱉，動物名，亦稱「綠團魚」，俗稱「癩頭黿」，爬行綱，鱉科，吻突而短，長不及眼徑的一半，腳上有較寬的蹼。「鼉（tuó）」：揚子鱷，鈍吻鱷科的一種爬行動物，產於長江下游，是中國特產，亦稱「鼉龍」，俗稱「豬婆龍」。「蛟（jiāo）」：通「鮫」，鯊魚。另一解爲：母龍曰蛟，無角之龍曰蛟，小龍曰蛟。「龍」：中國與印度等地區古代神話傳說中的神異動物，生活於水中。整句意思是：水有無窮生化之能力，黿、鼉、蛟、龍、魚、鱉等皆由水生，同時水還給人類送來很多財富（水產物品）。

此段盛言水德，與上段盛言山德，都是爲了進一步闡述心性「天地之道，可一言而盡也：其爲物不貳，則其生物不測」之內涵與功德，同時也是進一步闡明心性「如此者，不見而章，不動而變，無爲而成」之義理。舉例與論說這許多，其用意無一不是爲了破相以顯真，循物以索理，借事以明義。子思可謂用心良苦。

《詩》云：「維天之命，於穆不已。」蓋曰：天之所以爲天也。

「於乎不顯，文王之德之純。」蓋曰：文王之所以爲文也。純亦不已。

此詩出自《詩經・周頌・維天之命》，全文如下：

維天之命，於穆不已。

於乎不顯，文王之德之純。

假以溢我，我其收之。

駿惠我文王，曾孫篤之。

「維」：與「惟」通假。「於（wū）乎」：感嘆詞，讀作「嗚呼」。「穆」：莊嚴而大美。「不（pī）」：即「丕」，盛大。「假」：通「嘉」，美好。「溢」：與「益」通假。「駿惠」：《鄭箋》訓爲「大順」。馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》：「惠，順也；駿當爲馴之假借，馴亦順也。駿惠二字平列，皆爲順。」「曾孫」：孫以下後代均稱曾孫。《鄭箋》：「曾，猶重也。」「篤」：指篤行，行事一心一意。全詩釋義爲：

體會天道之內涵，美好肅穆至永恆。如此盛大而光輝，透過文王來彰顯。

美德利益於我輩，我輩全然接收之。順著我祖文王道，子子孫孫永篤行。

《維天之命》是《詩經・周頌》的第二篇，無韻，篇幅不長，充滿了恭敬之意、頌揚之辭。詩爲祭祀周文王之作（《毛詩序》所謂「大平告文王也」），因文本中有「文王之德之純」「駿惠我文王」等句可證，古今並無異議，但對成詩之時，則漢儒、清儒之說有分歧。鄭玄《鄭箋》云：「『告大平』者，居攝五年之末也。文王受命，不卒而崩。今天下太平，故承其意而告之，明六年制禮作樂。」他認爲此詩作於周公攝政五年之冬。而陳奐《詩毛氏傳疏》則云：「《書・雒誥》大傳云：『周公攝政，六年制禮作樂，七年致政。』《維天之命》，制禮也；《維清》，作樂也；《烈文》，致政也。三詩類列，正與大傳節次合。然則《維天之命》當作於六年之末矣。《雒誥》周公曰：『王肇稱殷禮，祀於新邑，咸秩無文。』鄭注云：『周公制禮樂既成，不使成王即用周禮，仍令用殷禮者，欲待明年即政，告神受職，然後班（頒）行周礼，班讫始得用周礼，故告神且用殷礼也。’郑谓周礼行于七年致政之后，是也。而笺以告太平为礼未成时，在居摄五年之末，则未是。诗云：‘我其收之。’又云：‘曾孙笃之。’自在制礼后语矣。”据他考证，郑玄之说有误，

此诗当作于周公居摄六年之末，即西元前 1110 年。今人陈子展《诗经直解》认为陈奂之说较郑笺“为有据也”，兹从其说。[1]

此段大意爲：《詩經・周頌・維天之命》首句曰「那生生不息的天道啊，永遠是如此地大美而莊嚴」，（子思評論曰）這就是天爲什麼是天呀（無需誰讓天道生生不息、創發不止，它本來如此，本性使然）。（子思評論完首句詩文後，繼續摘引此詩之第二句）「天道如此之大美與莊嚴，完全透過文王而彰顯了出來（文王純然地、徹底地、沒有混雜一點自我與私意地活出了天道無窮之大美與無限之莊嚴）」，（子思又對第二句詩文給予了評論）周文王之所以成爲如此這般具有盛德大業的聖君明王，奧妙全在於「純亦不已」啊——徹底無我地與天道（心性）打成一片、化爲一體，純然地活出了心性之全部內涵與屬性（實則與佛無異，衹是當時中國無「佛」之名）。

從周公給其父周文王所作之頌詩，我們可以清楚地知曉，在三千多年前的周初之際以及更早，中國人就已經非常透徹地明白了兩件事：其一，上古先聖們對天道（心性）之內涵與屬性，早已有了非常清楚而全面的洞見與了悟；其二，通過喚醒和踐行道德，通過德化人生之次第成長，我們是可以很快地與天道（心性）通化爲一而成就聖人的。

這兩件大事非常有力地向後人證明：中國歷史上聖人們（中國式佛陀）出現的時間，遠遠早於印度文明史上佛陀出世的時間（早釋迦牟尼佛八百年以上），更是大大早於耶穌和穆罕默德等先知出世的時間；其次是有力地證明了我華夏文明於迄今三千多年前之周初以及更早時期，就業已非常成熟而透徹了，直達形而上之本源，直達心性之內涵，直達生命之實相，直達解脫之終極。並非因我等乃華夏子民而褒揚其文明，而是有大量的詩、書爲證！

「文王之所以爲文也」，文王所開創的文明高度是前所未有的，其文而明之的正是「於乎不（丕）顯」一句。「丕顯」：將無窮無盡的天道，將大美而莊嚴的天道，將生生不息的天道，活了出來，體現了出來，彰顯了出來，成爲其化身。「純亦不已」：無我而無爲，浩浩蕩蕩，光明榮耀，道德於其身心言行中徹底覺醒，止於至善。這就是聖賢氣象，這就是「天地之道：博也、厚也、高也、明也、悠也、久也」。

[1] 姜亮夫等撰：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，第 646—647 頁。

第二十七章

大哉，聖人之道！

洋洋乎，發育萬物，峻極於天。

優優大哉。禮儀三百，威儀三千。待其人而後行。

故曰：「苟不至德，至道不凝焉。」

故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。

溫故而知新，敦厚以崇禮。是故居上不驕，爲下不倍。國有道，其言足以興；國無道，其默足以容。

《詩》曰：「既明且哲，以保其身。」其此之謂歟？

大哉，聖人之道！

此段爲第二十七章之首句。這是子思承接上句「文王之所以爲文也。純亦不已」而來。

「大哉，聖人之道」：何爲「大」？無窮無盡謂之大；徹上徹下、徹始徹終謂之大；「其大無外，其小無內」謂之大；「博也、厚也、高也、明也、悠也、久也」謂之大；「維天之命，於穆不已」謂之大；「不見而章，不動而變，無爲而成」謂之大……

《無量壽經》曰：「如來智慧海，深廣無涯底，二乘非所測，唯佛獨明瞭。」《妙法蓮華經・方便品》曰：「佛所成就第一、希有、難解之法，唯佛與佛，乃能究竟諸法實相。」除此之外，大量佛經中皆載有「勿以凡夫心妄自揣測聖人境界」之警示。

對於聖人之道，佛家要求你必須成佛後，才能去詮釋其他佛陀的言教。我們即使不要求那麼高，把標準下降一些，那也要經過一番真實體悟和篤實修學之後，經過一番「自誠明」與「自明誠」的深造而自得之後，再去詮釋華夏文明和聖賢之教，庶幾無大過也。可悲可嘆的是，近幾百年來，特別是近幾十年來，深受西方思想和意識形態洗禮的當代學者，從未切實踐行忠孝仁義，從未體悟道德良知，更從未篤實修行誠明之道，以顛倒錯亂的凡夫小人之心，妄自測度聖人之道，全然不知天道是如何地大美與莊嚴，全然不曉心性之聖潔與深奧，全然不顧「如來智慧海……唯佛獨明瞭」之警示，一味以小人之心度君子之腹，一味以凡夫的見聞之知去附會聖賢的德性之知。古人云「削足以適履」，其此之謂歟？這是需要我們所有有志於國學之學者，務必痛切反思的首要之事。

洋洋乎，發育萬物，峻極於天。

子思於上句感嘆聖人之道是如此地盛大深遠。儒佛道這幾家皆有一個共同的特點：將聖人與心性等同而視。聖人即心性，心性即聖人。故於儒佛道三家，每當遇到讚歎聖人之處，皆應視爲開示心性之語。此句是承接上句之嘆後的進一步展開。

「洋洋乎」：如同海洋那樣浩浩蕩蕩，無窮無盡，無邊無際。一幅「鳶飛戾天，魚躍於淵」的生動活潑之景。

「發育萬物」：天地一切萬有皆從此心性中生化孕育而來。老子將心性比喻爲一個「超級子宮（玄牝）」[1]，其意不說自明。佛陀稱呼心性爲「如來藏」。「藏」可讀作 cáng（含藏著整個天地），亦可讀作 zàng（深埋的寶藏）。「如來藏」即如來（佛陀之別名，聖人之別名）潛藏於其中，其意與老子的「超級子宮」之喻，同理同趣。「如來藏」與「玄牝」之喻，復與此處的「洋洋乎，發育萬物」，同理同趣，直讓人嘆曰：東方聖人，西方聖人，此心同，此理同！這有力地證明了本體世界祇有一個心性，祇有一個真善美，祇有一個生命實相，差異只在於「橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同」。三家之道，同中有異，異中有同。求同之前需辨其異，論異之時先明其同。如是方能力避混濫，於物各付物之際通達三家之妙。

「峻極於天」。「峻」：高大莊嚴之狀。《大學》引《尚書・堯典》曰：「克明峻德，以親九族。」「克

[1] 「穀神不死，是謂玄牝；玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。」（老子《道德經・第六章》）「谷」：指虛空的道。「神」：喻其神妙、變化莫測。朱熹云：「『谷』祇是虛而能受，『神』謂無所不應。」（《朱子語類》第一百二十五卷）嚴復云：「以其虛，故曰『谷』；以其因應無窮，故稱『神』」。（湯漳平、王朝華譯註：《老子》，北京：中華書局，第 24 頁。）此山谷又名「玄牝」：「玄」者，大也，深也，幽也，不測也；「牝」者，雌性之子宮也。故「玄牝」者，「超級子宮」也。

明」爲趨向光明（心性）。「峻德」指大德。古文中「峻」「俊」「駿」皆可通假互用。何爲「大德」？「峻極於天」——高大到天地之極處，即無窮無盡之謂也。

孔穎達疏：「言聖人之道，高大與山相似，上極於天。」朱熹曰：「峻，高大也。此言道之極於至大而無外也。」

優優大哉。禮儀三百，威儀三千。待其人而後行。

「優優」與前文「悠遠」同義，即「不息則久，久則征。征則悠遠。悠遠，則博厚。博厚，則高明」。《四書章句集註・中庸章句》曰：「優優，充足有餘之意。」朱子將「優優」訓爲優裕，即富裕、充足之義。此與「悠遠」之義無別。「優優大哉」仍然是對聖人之道「洋洋乎，發育萬物，峻極於天」之讚歎。

「禮儀三百」：指《周禮》的禮文，總綱達三百條之多。「威儀三千」：古代祭祀、冠禮、婚禮等典禮過程中的動作儀節、表情與態度等。從上下文而知，子思此處所言「禮儀三百，威儀三千」，數非實數，事非實指，同樣是借事以明理，破相以顯真，循物以發現，假寄以示道。「禮儀三百，威儀三千」是他律道德。心性之中的自誠、自明、自然、自發、自覺、「誠者，自成也；而道，自道（導）也」，統統在於闡發心性本有之自律道德，包括孟子所言之「所不慮而知者，其良知也」之良知，同樣是純然的自律道德。

他律道德是平民道德，是凡夫道德，是小人道德；自律道德是君子道德，是大人道德，是聖賢道德，是成就者（得道者）道德。「禮儀三百，威儀三千」，當一位「優優大哉」的聖賢來行各類禮儀和威儀時，自帶聖賢氣象，自帶「洋洋乎，發育萬物，峻極於天」之風度與隨行。「威儀」之「威」即《論語》所載的子夏之言：「君子有三變：望之儼然，即之也溫，聽其言也厲。」君子和聖賢們共有之氣像有三個方面：遠遠望之，如泰山般莊嚴與峻峭；走進其生活與其互動時，他們全部如美玉一般溫潤親切；可一旦他們開始了正式的講學論道，則嚴謹得一絲不苟，肅穆得莊嚴聖潔。

《禮記・仲尼燕居》曰：「禮也者，理也。」孔子曰：「禮雲禮雲，玉帛雲乎哉？樂雲樂雲，鐘鼓雲乎哉？」（《論語・陽貨》）復云：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語・八佾》）我們由此可以清楚地知曉，夫子十分注重外在的禮樂制度，因爲這是維護家國天下之和諧與繁榮的根本（綱維），如擎天柱一般支撐起個人的人格之天和家庭與國族之天，其重要程度不言而喻。但夫子更爲強調禮樂之源，即他律道德背後的自律道德，喚醒自律道德（良知）並將其落實和透顯於身心言行之中，纔是夫子諄諄教導之宗旨、誨人不倦之本意。得夫子言傳心授的子思，必然於「玉帛」追尋禮之真義，必然於「鐘鼓」追尋樂之實相，如此一番破相以顯真，循物以發現之後，定然深明自律道德之真諦，了悟禮樂之外虛內實、形虛義實、事虛理實之本質。是故子思慨然曰「待其人而後行」：「禮儀三百，威儀三千」究竟是他律道德，還是自律道德？究竟是徒有其表，還是形虛義實？這一切皆依你而定——依你的覺醒程度、成長階段和工夫境界而定。如同一首傑出的樂譜，祇有由一群優秀的演奏大師才能將其演奏出天樂般的效果。反之，則是不堪入耳，不成曲調。「待其人而後行」，一切依人而定，一切依你而定。

故曰：「苟不至德，至道不凝焉。」

此明「誠於中，形於外」之理，此明德配不配位之理。「不凝」即不成、不顯、不得之義。整句意爲：承上句「待其人而後行」而知，喚醒道德、彰顯良知、德化人生、踐行誠明，不可半途而廢，務必止於至善，務必達到徹底與圓滿而後已。儒家成道與他家不同，他家是破幻顯真，或深悟天地之大美而入道，自家是通過喚醒道德、彰顯良知、深造誠明而成道。故有德不至則道不凝（不成）之論。若德化有成，誠明有得，「誠於中」必然「形於外」，於禮儀和威儀之際，於日常生活之際，於言談舉止之際，必有聖賢氣象透出，必有天地境界顯化，以成己成物，以化己化物。

故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。

這些語句的內在邏輯性（因果關係）都是很強的。前句是因，後句是果；後句之果，復爲後後句之因。但凡「故」字之前即爲因，之後皆爲果。因爲「苟不至德，至道不凝焉」，「故君子尊德性而道問學」——所以作爲志在踐行道德的君子，志在成就聖賢的君子，定然非常地尊崇德性之知（心性），同時也十分強調學習的重要性。「道問學」之「道」與「導」通假，意爲「倡導」「引導」「導向」等。「問學」之「學」既指德性之知（成就內聖的證悟體系），亦指見聞之知（成就外王的經驗知識體系）。「問學」者，謙虛求

教、學而不厭、慎思明辨、終身不倦之意也。整句意爲：君子首要在於尊崇德性（心性），並在此前提下積極倡導博學德性之知和見聞之知。

「致廣大而盡精微」：踐行成德之教的君子，踐行誠明之道的修行者，需以無修而修之狀態安處於誠明（明體、心性）之中，溫養化育，某些時段還需退處靜室，或遠行至無人打擾之處以閉關靜修。如此工夫日久，誠明（心性）越來越深廣博大而深刻精微，既向「其大無外」增廣，也向「其小無內」處精深。沒有實修實證之人，縱然千言萬語也難以讓其明白；工夫到達之篤行者，不言自明，心開悟解。故《大學》曰：「人之視己，如見其肺肝然，則何益矣？」就是這麼容易呀！

二三十年前我閱讀大手印法脈中最偉大的祖師的傳記《密勒日巴尊者傳》，該傳記中記載道：有一個傲慢無禮但有一些佛學知識的出家僧人，堅持要與密勒日巴尊者辯論。因爲他瞭解到密勒日巴尊者幼兒時只受過少許的入門教育，成年後至今再也沒有研讀過經論，因此他很自信能辯勝他。沒想到這位義學僧人無論提出怎樣刁鑽的難題，密勒日巴尊者總是能一針見血地破解之。最後此僧人心悅誠服地自認失敗並懇求皈依尊者。後來已經成爲弟子的他向其上師請問道：偉大的上師呀，您從沒有像我們這樣窮經皓首地研讀佛家經論，終生住在無人的雪山岩洞裡，身邊一片經文也沒有，爲何您知曉並精通佛法所有的面向和細節呢？密勒日巴尊者答曰：誰說我沒有研讀佛法經論呢？我眼見之一切，耳聞之一切，自然向我呈現爲內涵深奧的經論。我看一切都是在讀經，我聽一切也是在聽經。我閉目禪修，內在的明體更是將心性之所有內涵層層展現給我。心性無窮無盡之內涵與屬性就是終極經論，就是終極智慧，我每天沉溺其間，分分秒秒都在學習，都有驚喜的發現和收穫。相反，你們研讀的纔是「聖人之牙慧」，是典型的讀死書、死讀書。

尊者之訓，與《莊子・天道》所載「輪扁斫輪」的故事何其相似也。輪扁告桓公曰：「然則君之所讀者，古人之糟魄[1]已夫！」復與此處子思「致廣大而盡精微」之訓，何其相似也！故禪家曰：「道遠乎哉？觸事而真。聖遠乎哉？體之即神。」佛經亦云：「甚奇！世尊！不動真際，爲諸法立處。非離真而立處，立處即真也。」此「立處即真」和「觸事而真」，被密勒日巴尊者「吾見山河大地，飛禽走獸，皆爲般若真經；吾聞風雨之聲，眾人言語，全爲佛陀教化」一語道盡。

「致廣大而盡精微」一句屬於本覺之見，屬於生命終極之境；「極高明而道中庸」一句屬於心性全體大用，屬於心性（良知）透過聖賢而落實於行。此句意爲：當臻於高明之極致境界（即心性全然回歸爲在其自己）時，「君子而時中」，即君子時時刻刻處於心性之中。「發而皆中節，謂之和」。「和」即「庸」之別名，故此句可改爲「發而皆中節，謂之庸」。簡言之，「發而皆中節」即聖賢的一切言行全部自然地、自發地合乎心性，聖賢即心性之化身，通體內外皆心性也。「極高明而道中庸」與基督所言「我就是道路，我就是真理，我就是生命，我就是光明」，完全同理同趣。

老子曰：「不出戶，知天下；不窺牖（yǒu，窗戶），見天道。其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而名，不爲而成。」（《道德經・第四十七章》）此段爲「極高明而道中庸」之道家式表述也。

溫故而知新，敦厚以崇禮。

此段可有二解：其一爲聖賢們透過「致廣大而盡精微，極高明而道中庸」，於日常生活中，會自然而然地表現出「溫故而知新，敦厚以崇禮」，這屬於「發而皆中節」的必然體現；其二爲「致廣大而盡精微，極高明而道中庸」是闡述聖人之化境，對於賢者及以下直至平民，還是需要恪守與踐行一些外在的和有爲的法門與路徑。

「溫故而知新」可有二義：其一爲從溫故中提取出新知。換言之，新知潛在於舊有的知識與經驗中，反覆地對已有的知識和經驗進行反思、把玩、消化和提煉，就可以從中不斷地獲得全新的知識和智慧。有句諺語曰：「人類從歷史中獲得的唯一教訓，就是從未於歷史中吸取教訓。」這句諺語與「溫故而知新」之訓同理同趣，均是警示後學務必尊重過去、反思歷史，因爲那裡有無窮無盡的經驗與教訓。其二是所有的「溫故」都是進一步地鞏固基礎、建好階梯，爲下一步攀登新的高度、學習新的知識（知新），提供必要的準備。

因爲後天的經驗知識屬於纍積型智慧，故「溫故而知新」主要是針對成長經驗智慧而言，但也包括德性之知之升進：持續而深入地進行自誠工夫，是彰顯心性（形）之前提，基礎打好了，心性（明體）必然越來

[1] 魄：通「粕」。

越明顯而清晰，此曰「誠則形」。此後的「形則著，著則明，明則動，動則變，變則化」各次第，亦復如是。「溫故而知新」於此深造而自得地踐行良知之道，亦能成立。

「敦厚以崇禮」：「敦厚」是溫柔敦厚的縮寫，指親切溫和，性情樸實。「崇禮」指體現出禮樂之精神與本意。外在的禮樂制度是爲了讓普天之下的人們能盡快達到和實現內在的溫柔敦厚。如果通過禮樂能使我們很快成爲一個溫柔敦厚之人，那就說明我們是知曉了禮樂精神之人；反之，如果我們天天徜徉於禮樂世界而身心之中沒能有點滴溫柔敦厚之品質，那就說明我們並沒有從禮樂中受益，並沒有知曉禮樂之精神。

《論語》首句：「學而時習之，不亦說乎？」「習之」就是此處所言的「溫故」：將所學落實於身心言行中，將所學不斷地通過練習來強化之、成熟之。夫子通過學習訓練出了慎思明辨之睿智，通過禮樂熏陶出了溫柔敦厚之品德，向世人示範了一個聖人的自處之道（榜樣）。自處之道即安頓身心之道，無論古今，太多人終生不知自己的自處之道在何處，不知何處是家，身心無適，遊蕩飄零，甚是可憐。如是之輩，真應該靜心思悟一下夫子的自處之道，必有大益也。

是故居上不驕，爲下不倍。

「不倍」：不自棄，不自卑。「是故」表示因果關係，前句是原因，此句是結果。一位將心性全然活出來的聖者，最低程度是一位志在聖賢的君子，是一位「溫故而知新，敦厚以崇禮」的智者，「居上不驕，爲下不倍」是必然的，因爲他早已深明夫子的自處之道，早已明白君子有所爲有所不爲之理。學者回看第十四章可知：「君子素其位而行，不願乎其外」「在上位，不陵下；在下位，不援上」「故君子居易以俟命，小人行險以徼幸」。

國有道，其言足以興；國無道，其默足以容。

當國家政治清明時，儒者、士人則多多建議獻策，幫助國家治理得更好；當國家政治黑暗時，學者很容易因言獲罪，嚴重者則被株連九族。在這樣志不得抒、願不得成的至暗時刻，作爲一個學者，祇能是策略性地保持沉默，苟全於亂世，以待時變。如是，也不失爲亂世時期的自處之道。

《詩》曰：「既明且哲，以保其身。」其此之謂歟？

此句摘引自《詩經・大雅・烝民》。全詩原文如下：

天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。天監有周，昭假於下。保茲天子，生仲山甫。

仲山甫之德，柔嘉維則。令儀令色，小心翼翼。古訓是式，威儀是力。天子是若，明命使賦。

王命仲山甫，式是百辟。纘戎祖考，王躬是保。出納王命，王之喉舌。賦政於外，四方爰發。

肅肅王命，仲山甫將之。邦國若否，仲山甫明之。既明且哲，以保其身。夙夜匪解，以事一人。

人亦有言，柔則茹之，剛則吐之。維仲山甫，柔亦不茹，剛亦不吐。不侮矜寡，不畏強禦。

人亦有言，德輶如毛，民鮮克舉之。我儀圖之，維仲山甫舉之，愛莫助之。袞職有闕，維仲山甫補之。

仲山甫出祖，四牡業業。征夫捷捷，每懷靡及。四牡彭彭，八鸞鏘鏘。王命仲山甫，城彼東方。

四牡騤騤，八鸞喈喈。仲山甫徂齊，式遄其歸。吉甫作誦，穆如清風。仲山甫永懷，以慰其心。

「烝（zhēng）民」：意即庶民，泛指百姓，是春秋戰國時代及之前歷代對「百姓」的稱謂。「烝」：眾。「物、則」：嚴粲《詩緝》謂「天生烝民具形而有物，稟性而有則」。「秉彝（yí）」：義理，秉性。「懿（yì）」：美。「假」：至。「仲山甫」：人名，樊侯，爲周宣王之卿士，字穆仲。「式」：用，倣法。「若」：選擇。「賦」：頒佈。「辟」：君，此指諸侯王。「纘（zuǎn）」：繼承。「戎」：你。「王躬」：指周王。「出納」：指受命與傳令。「喉舌」：代言人。「外」：指京城以外。「發」：行，執行。《鄭箋》：「以布政於畿外，天下諸侯於是莫不發應。」「爰發」：乃行。「肅肅」：嚴肅。「將」：行。「若否」：好壞。「解（xiè）」：通「懈」。「一人」：指週天子。「茹」：吃。「矜（guān）」：老而無妻。「強禦」：強悍。「輶（yóu）」：輕。「鮮」：罕見。「克」：能。「儀圖」：揣度。「袞（gǔn）」：繡龍圖案的王服。「職」：猶「適」，即偶然。「闕」：缺。「祖」：祭路神。「業業」：馬高大的樣子。「捷捷」：馬行迅疾的樣子。「彭彭」：形容馬蹄聲雜沓。「鸞」：鸞鈴。「騤（kuí）騤」：同「彭彭」。「喈（jiē）喈」：象聲詞，鈴聲和諧。「徂（cú）」：往。「遄（chuán）」：速。「吉甫」：尹吉甫，宣王大臣。「穆」：和

美。「永」：長。「懷」：思。[1][2]

這首詩是周宣王重臣尹吉甫[3]的作品。《毛詩序》謂「尹吉甫美宣王也，任賢使能，周室中興焉」；因詩中直接頌揚的是仲山甫，而不是周宣王，故朱熹《詩集傳》認爲是「宣王命樊侯仲山甫築城於齊，而尹吉甫作詩送之」；明人郝敬既不贊同毛說，也不以朱說爲然，他提出此詩合《春秋》微言大義之旨，仲山甫具才德位望，爲輔弼重臣，宜常在王之左右，城齊之役，不勞相煩，詩言「袞職有闕」「式遄其歸」，實有規諷之意。全詩大意如下：

天道創生這些百姓，賦予身心和法則。天命之性與生俱來，追求善美是本性。上天青睞我大周，昭明之德施於下。保佑這位週天子，有仲山甫輔佐他。

仲山甫賢智具美德，溫和善良有原則。儀態端莊貌俊美，小心翼翼惟謹慎。遵從聖訓不出格，勉力做事合禮節。天子選他做大臣，頒佈王命管施政。

周王命令仲山甫，要做諸侯之典範。繼承祖業要宏揚，輔佐天子振朝綱。出令受命你執掌，天子喉舌責任重。發佈政令告畿外，四方聽命咸遵從。

嚴肅對待王命令，仲山甫全力來推行。國內政事好與壞，仲山甫心裡明如鏡。既明事理又聰慧，善於應對保自身。早早晚晚不懈怠，侍奉周王獻忠誠。

有諺語曰：「柔軟東西吃下肚，剛硬東西往外吐。」與眾不同仲山甫，柔軟東西他不吃，剛硬東西偏下肚。鰥夫寡婦他不欺，遇著強暴狠打擊。

有諺語曰：「德行如同毛羽輕，很少有人能高舉。」我細揣摩又思量，能舉德行唯仲山甫，別人有心無力助。天子龍袍有破缺，獨有仲山甫能彌補。

仲山甫出行祭路神，四匹公馬力強勁。車載使臣匆匆行，常念王命未完成。四馬奮蹄彭彭響，八隻鸞鈴聲鏘鏘。周王命令仲山甫，督修齊城赴東疆。

四匹公馬蹄不停，八隻鸞鈴響叮叮。仲山甫赴齊去得急，早日完工回朝廷。吉甫作歌贈穆仲，樂聲和美如清風。仲山甫臨行顧慮多，寬慰其心好建功。[4]

將「既明且哲，以保其身」放於整首詩中來品味，其義自顯。「明」是高明，「哲」是睿智。此詩稱讚了周宣王的輔弼大臣、文武雙全的仲山甫之行宜。在十分複雜的政治與人際環境下，仲山甫能把周宣王交待的諸事辦理得妥妥貼貼，以此來獲得自身的周全與平安。簡言之，即仲山甫通過自己的高明與睿智、勤政與謹慎，來實現自身於紛紜複雜的政治與人際環境中的周全與平安，這是大臣自處之道的典範，這是出仕建功者自適之道的典範。

成語「明哲保身」，即源於此詩。但成語「明哲保身」與此詩之原意相去甚遠。後世將「明哲保身」的含義演變爲駝鳥精神，演變爲做一個忍氣吞聲的軟骨者，演變爲做一個貪生怕死的偷生者。「明哲保身」之原意正好相反，不僅不是貪生怕死，反而是罕見的大智大勇之表現。「世上無如活人難」，這個世上再也沒有比活著更艱難的事了。但我們必須活著，且要好好地活下去，我們無權過早地死去，因爲我們有父母長輩需要贍養，有子女需要養育，我們爲人子、爲人父母、爲人兄弟姐妹、爲人友，所以我們要爲這些人擔當起應有的責任與義務，所以我們不能無故地死去，必須好好地活著，再艱難也要好好地活著。這不是自我與自私，正好相反，這是無我與無私。「保身」不是怕死和偷生，正好相反，是非常勇敢地活著，以用此身來盡人生之職，盡爲人子、爲人父母、爲人兄弟姐妹、爲人友之責。

子思摘引詩句「既明且哲，以保其身」，是想啟發後學們明白「居上不驕，爲下不倍。國有道，其言足以興；國無道，其默足以容」之理，明白一位高明的智者、一位有德君子的自處之道和自適之道。「其此之

---

[1] 姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 617—621 頁。

[2] 王秀梅譯註：《詩經・下・雅頌》，北京：中華書局，第 707—713 頁。

[3] 尹吉甫（前 852—前 775 年），黃帝之後伯修族裔，西周時期尹國人，尹國的國君，字吉父，一作吉甫，分氏，名甲，金文作分甲、分伯吉父。尹吉甫本姓姞，因被封爲尹而改爲尹姓。尹吉甫仕於西周，是周宣王時的太師，西周時期著名的賢相，輔助周宣王中興周朝。尹吉甫是我國第一部詩歌總集《詩經》的采風者、編纂者，故被尊稱爲中華詩祖。尹吉甫奉周宣王命征戰於山西平遙、河北滄州南皮等地，與南仲出征玁狁，獲大勝，反擊到太原（今山西太原西南）附近，後又發兵南征，對南淮夷徵取貢物，深受周王室的倚重。尹吉甫晚年以國家社稷爲己任，憂國憂民，屢屢直言進諫規勸，但周幽王不但不納諫思改，反而任用奸佞之人，做倒行逆施之事。尹吉甫氣憤絕望之餘，被迫辭職還鄉，於七十八歲抑鬱而逝。

[4] 參見姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 617—621 頁。

謂歟」：你們明白我（子思）摘引詩句「既明且哲，以保其身」的良苦用心了嗎？

第二十八章

子曰：「愚而好自用，賤而好自專。生乎今之世，反古之道。如此者，災及其身者也。」

非天子不議禮，不制度，不考文。

今天下，車同軌，書同文，行同倫。

雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉。雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。

子曰：「吾說夏禮，杞不足徵也。吾學殷禮，有宋存焉。吾學周禮，今用之。吾從周。」

子曰：「愚而好自用，賤而好自專。生乎今之世，反古之道。如此者，災及其身者也。」

上句中的兩個「好」字，皆讀作去聲。無智謂之愚，無德謂之賤。子思引夫子之訓曰：愚昧之人喜好自以爲是，以此來證明自己有多麼「聰明」；輕賤之人喜好獨斷專行，以此來證明自己是多麼「智勇雙全」。一味地食古不化、不知隨事變通、不能與時俱進，像這樣的人，災禍必定降臨於他們。因爲這些愚昧之人和輕賤之人以及那些拒絕與時俱進之人，都有一個共同點：不懂君子自處之道，不明仁者自適之道，即不曉「既明且哲，以保其身」之道。

生於亂世或處身於凶險而複雜的政治環境下，人們要想保持周全而不失志願，實在是太困難了，困難到大大超出普通人的能力範圍和智力範圍；即使幸運地出生於一個太平之世，面對日新月異、極速變遷的社會和時代，人們同樣非常地眩暈與迷惘，時常陷入不知所措、無所適從之窘境。數千年來能比較滿意地處理好此難題者，屈指可數。故「做人太難」之嘆，自古不絕於耳。由此可見，無論是「居上」者，還是「爲下」者，無論是「國有道」，還是「國無道」，能夠「明哲保身（取其原意）」者，確爲不易。此名曰入世之難，或曰處世之困。也因此更加突顯出儒家於此方面的教導之珍貴。子思針對人人嗟嘆的「入世之難」和「處世之困」，給予了賢者和君子們的指示曰「尊德性而道問學」「溫故而知新，敦厚以崇禮」，給予了聖者和大人們的指示曰「致廣大而盡精微，極高明而道中庸」「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉」。

非天子不議禮，不制度，不考文。

子曰：「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。」（《論語・季氏》）

此段夫子闡述了非常重要的政治理念和政治原則。「天下有道，則禮樂征伐自天子出」：當政治清明之際，禮樂教化、政策法令和軍事行動等皆由天子作主。「天下無道，則禮樂征伐自諸侯出」：當各地諸侯國敢於僭越犯上，各自爲政，代行天子職事，「天下無道」由此開始。夫子當即給出了判斷：如果諸侯敢於僭越犯上，擁國自立，代行天子職事（擅自更改禮樂，擅自征伐用兵等），「蓋十世希不失矣」——如此犯上作亂的諸侯，其國罕有能傳續十代而不喪失的。

如果一個國家由大夫當家作主，國君的權力最多五代就傳不下去了；若是家臣掌權，其執掌的政權相傳不過三代。魯國曾經歷了大夫專權、陪臣執政的時期，歷史有力地證明了夫子之言。

天下有道，國家大政方針的製定就不會由諸侯和大夫來掌控；天下政治清明，老百姓就不會對國家的政治議論紛紛。政治與百姓的關係，如水之於魚，彼此的最佳關係是魚忘記水的存在。祇有當水出了問題（太冷、太熱或太濁等），魚無法生存時，魚才會意識到水之存在並熱切地議論之，此曰「民怨沸騰」。故當百姓迫不得已開始七嘴八舌地議論政事之際，就是政治出了大問題之時。「庶人不議」是「天下有道」的重要標誌之一。

收錄於《論語・季氏》的這段關於夫子對天下有道和天下無道的教導，可以很好地詮釋此處的「非天子不議禮，不制度，不考文」：「議禮」即修訂禮樂和文教建設；「制度」即製定國策和法律，「度」即度量衡，指各種標準，如尺的長度、裡的長度、升的體積、官道的寬度、諸侯與大夫等各階級的喪葬配置標準等等；「考文」指對各級官員的審查與考核（不限於政績，還包括其它能力及忠孝等道德方面的監查）。

議禮、制度和考文等，是週天子（現在則是中央政府）之職事，當然祇有週天子及其政府才有權力從事這些工作，如果各地諸侯甚至更低一級的卿大夫等，僭越犯上，代行天子之職事，那必然國將不國，綱常失墜，天下大亂。

子思例举了仲山甫“既明且哲，以保其身”这一正面事例后，又从反面来阐述不善于“明哲保身”的事例。此事例不是人而是国。其国如其人那样，如果不善于自处之道，就会导致纲常失坠，“灾及其身者也”。

今天下，車同軌，書同文，行同倫。

「車同軌」：全國車轍闊狹相同。古時候都是土路，車輪反覆碾壓之後會形成與車輪寬度相同的兩條硬地車道。馬車長途運輸的時候，讓車輪的位置一直處於硬地車道上，馬車就能行走平穩，就能顯著減少畜力消耗和車軸磨損，這就如同現代車輛走在柏油馬路上一樣。秦朝製定車同軌法令，使全國各地的道路在幾年之內被壓成寬度一樣的硬地車道，不僅能夠減少商品和旅客在運輸過程中的成本，而且有利於帝國軍隊帶著物資快速到達全國任何郡縣。所以，車同軌是秦國統一天下的重要戰略舉措。史書上說的是秦始皇修馳道，統一車輛軌道的寬度。可是，秦始皇並不是「修馳道」的創始者，早在西周就有國家一級的道路，稱爲「周道」或者「周行」。

「書同文」：從《易經》《尚書》《詩經》《春秋三傳》等文獻和地下出土的竹簡、金石銘文來看，最遲在西周以後，漢字的符號、文法和文章結構，就是統一的。秦始皇的「書同文」措施是令全國統一使用秦小篆，但是從實用的角度來看，與小篆同樣產生於秦統一前的隸書，遠比小篆優越得多。隸書把小篆中的圓形變爲直線，把小篆筆畫中的勾圓改爲方折，又省繁就簡——變連爲斷、變多點爲一畫、變多畫爲數點，筆畫可以有粗細，部首可以相混用，這些變化無疑都便於書寫。隸書的出現可以說是歷史上的一大進步。正因爲如此，雖然秦始皇規定統一使用小篆，但遠比小篆簡省易寫的隸書卻成爲了風行民間的通用文字。到了漢代，進一步簡化的隸書被定爲「國書」，史稱「漢隸」。

「行同倫」：各諸侯國內一般民眾的日常行爲要遵從統一的道德規範和風俗習慣，遵守統一的禮樂制度和人文教化。

「車同軌，書同文，行同倫」，這句話雖最早出現在《中庸》中，卻是作爲秦始皇帝的政令而最爲後人所熟知。《史記・秦始皇本紀》載：「一法度衡石丈尺，車同軌，書同文字」「普天之下，摶心揖志。器械一量，同書文字」。

「車同軌，書同文，行同倫」並不是遲至秦漢時才出現，先秦時期就已經有此類說法，如《管子・君臣上》：「朝有定度衡儀，以尊主位……衡石一稱，斗斛一量，丈尺一綧制，戈兵一度，書同名，車同軌，此至正也。」所以「車同軌，書同文，行同倫」雖於秦漢間普及全國，四海遵守，但並非秦漢間爲始出。

馮友蘭先生[1]的《中國哲學史》說：「此中段似爲子思原來所作之《中庸》，即《漢書・藝文誌》儒家中之《子思》二十三篇之類。首末二段，乃後來儒者所加，即《漢書・藝文誌》『凡禮十三家』中之《中庸說》二篇之類也。『今天下，車同軌』等言，皆在後段，更可見矣。」與馮友蘭持相似觀點者，近當代學者中還有一些。

近代學者認爲此段是後人添加的，理由是《中庸》問世二百多年後，秦始皇才提出「車同軌，書同文」之概念，因此他們認定這幾句話一定是於始皇之後添加的。但始皇新政恰好證明了這幾句話確爲子思所說，確爲《中庸》原文。何以故？正是有了此段原文之啟迪，才有了始皇帝落實之新政。即始皇帝之所以明確地頒佈「車同軌，書同文」之令，是因爲受到《中庸》此處之啟迪。

後世學者否定此段文句，另一個理由是：子思之時，正是綱常失墜、禮崩樂壞之際，正是「車不同軌，書不同文，行不同倫」之時，與此處「車同軌，書同文，行同倫」完全相反，故非原文。實則此段大意爲：若當今之天下，能夠維持著「車同軌，書同文，行同倫」，那該有多好呀！——子思更深一層的意思爲：正是當今之世，諸侯割據，各自爲政，才出現了車不同軌、書不同文、行不同倫的天下無道之亂世。

雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉。雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。

---

[1] 馮友蘭（1895—1990 年），河南省唐河縣人，畢業於美國哥倫比亞大學，中國哲學史家、教育家，被譽爲「現代新儒家」之一，一生寫過三次《中國哲學史》，開中國哲學史之先河。

後世成語「德不配位」即源於此。此「德」並非狹義之品德，乃取其廣義，泛指一個人的專業水平、文化知識、忠孝節義等全部才德與智慧。

「雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉」：不是每一位週天子或此前夏朝、商朝等各朝各代之天子，都有才德與智慧來構建禮樂體系的。衹有如夏之開國聖君大禹、殷商之開國聖君湯，以及周文王、周武王和周公姬旦等這樣的聖王與他們身邊的賢德之臣，才有才德和智慧來製定禮樂（各項國策、法律法規和軍事征伐等）。除此之外，像商紂王、周厲王、周幽王等昏君與佞臣們，因爲嚴重的德不配位，故無才德構建出好的禮樂體系來。

「雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉」：君子所思，不越其位。意爲一名傑出的君子，對於自己職分內的事應該盡全力去完成，這叫盡職盡責；對於自己職分外的事，不要輕易地發表議論，更不可魯莽地插手其事。若對上妄圖代行天子職事，這是典型的犯上與僭越。若下級隨意插手上級之事，或上級隨意干涉下級之事，或諸侯國與諸侯國之間可以隨意插手其事，職與職之間亦可以隨意插手其事，如是則再無任何秩序可言，再無任何規矩與制度可言，必然天下大亂。守好本職，勿擾他心，是美德也，是修身也，是君子自處之道也。

子曰：「吾說夏禮，杞不足徵也。吾學殷禮，有宋存焉。吾學周禮，今用之。吾從周。」

子思所引出自《論語・八佾》，原文爲：「子曰：『夏禮，吾能言之，杞不足徵也；殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之矣。』」《論語・八佾》同篇中另一段原文爲：「子曰：『周監於二代，鬱鬱乎文哉！吾從周。』」子思顯然是將《論語・八佾》中的這兩段話，取其要點並縮略爲一段。

「杞」：週天子封夏之後代於杞國（今河南省杞縣一帶），以奉夏之祀。「宋」：商朝滅亡後，周天子封商之微子於宋，以存商湯之祭祀。錢穆在其《論語新解》一書中注曰：「周之封建，興滅國，繼絕世，故封夏、殷二代之後於杞、宋。」「徵」：即「證」，證實、證明。「文獻」：「文」指舊典與書籍；「獻」者，賢也，指通達並踐行這些典籍的在世之人。

商湯滅夏，將夏朝公室弟子封於杞國，即「杞人憂天」[1]這個典故所述之國，並奉祀先祖夏禹一脈。武王克商，倣法商湯，將商朝公族之後封於宋國，奉祀殷商之先祖。

孔子說：「夏朝的禮樂制度，我能說出來，（但是它的後代）杞國人不足以證明我的話；殷（商）朝的禮樂制度，我能說出來，（但它的後代）宋國人不足以證明我的話。這都是由於保存下來的文字資料和熟悉夏禮、殷禮的賢人不足的緣故。如果典籍與賢人足夠的話，我的話就可以得到證明了。」另一段可釋爲，孔子說：「周朝的禮制借鑒於夏、商二代，多麼豐富多彩啊！因此我遵從和傳承周朝禮制。」

這段話反映出三點：其一，從夫子自道中得知，他對夏商周三朝的禮儀制度等非常熟悉，達到了無不精通的程度，由此可證夫子平生是如何地好學而審問；其二，反映出夫子求知態度之謹慎、採信之嚴肅，絕不是道聽途說幾句就盲目地採信之；其三，知曉夫子不僅重視舊典與書籍等史料，更重視對精通這些史料的在世之賢達的求教與師從，簡言之，夫子不僅重視「文」，更重視「獻（賢）」，文獻並重，以重「獻（賢）」爲主。

子思摘引夫子這段話，意在進一步說明上句「雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉。雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉」。

[1] 成語「杞人憂天」出自《列子・天瑞》，原文曰：「杞國有人憂天地崩墜，身亡所寄，廢寢食者。」

第二十九章

王天下有三重焉，其寡過矣乎。

上焉者雖善，無征。無征，不信。不信，民弗從。下焉者雖善，不尊。不尊，不信。不信，民弗從。

故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也。百世以俟聖人而不惑，知人也。

是故君子動而世爲天下道，行而世爲天下法，言而世爲天下則。遠之，則有望；近之，則不厭。

《詩》曰：「在彼無惡，在此無射；庶幾夙夜，以永終譽。」

君子未有不如此，而蚤有譽於天下者也。

王天下有三重焉，其寡過矣乎。

上焉者雖善，無征。無征，不信。不信，民弗從。下焉者雖善，不尊。不尊，不信。不信，民弗從。

故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也。百世以俟聖人而不惑，知人也。

此三段位於第二十九章之首。「王（wàng）」者，讀去聲，動詞。「王天下」：以君王身份來統治天下。「三重」：三項重要之事。「寡過」：幾乎沒有錯誤和過失。「繆」：「繆」與「謬」通假，指差錯。

鄭玄（127—200 年）注「三重」及「上焉者」「下焉者」曰：「『三重』，三王之禮。上，謂君也。君雖善，善無明徵，則其善不信也。下，謂臣也。臣雖善，善而不尊君，則其善亦不信也。徵或爲『證』。」唐代孔穎達（574—648 年）續之疏曰：「言爲君王有天下者，有三種之重焉，謂夏、殷（商）、週三王之禮，其事尊重。」北宋理學大家程頤（1033—1107 年）於《河南程氏遺書》卷十八曰：「『王天下有三重』，言三王所重之事。『上焉者』，三王以上，三皇已遠之事，故無證。『下焉者』，非三王之道，如諸侯霸者之事，故民不尊。」

鄭玄、孔穎達、程頤等將「王天下有三重焉」詮爲「夏、商、週三代君王所重之事」，而朱熹則釋爲：「呂氏曰：『三重，謂議禮、制度、考文。惟天子得以行之，則國不異政，家不殊俗，而人得寡過矣。』上焉者，謂時王以前，如夏、商之禮雖善，而皆不可考。下焉者，謂聖人在下，如孔子雖善於禮，而不在尊位也。此君子，指王天下者而言。其道，即議禮、制度、考文之事也。」

朱熹此處對「三重」與「上焉者」「下焉者」的解釋都不同於鄭玄。就「三重」的解釋來說，朱熹引用「呂氏」之言釋之爲「議禮、制度、考文」。「呂氏」即呂大臨（1044—1091 年），字與叔，程門高弟，《宋史》稱他「學於程頤，與謝良佐、游酢、楊時在程門，號『四先生』」。而在所有程門弟子中，朱熹最重呂大臨，盛讚他「高於諸公」。

除上引二說之外，關於「王天下有三重」，古今蓋有多詮，爭訟不已，吾此處從朱子之訓。

此段大意爲：身爲天子，治理天下能夠做好議定禮儀文教、製定政策法律、考核檢察各級官吏這三件重要的事務，如此治國庶幾無過也。在上位的人，雖然內在品德很好，但如果沒有外在表徵和政績考核的話，就不能使人信服，不能使人信服，百姓就不會聽從（無法感召和號令眾人）；在下位的人，雖然內在品德很好，但由於沒有尊貴的地位和職權，也不能使人信服，不能使人信服，百姓就不會聽從（同樣無法感召和號令眾人）。

所以君子在踐行內聖外王之道時，其修爲涵養達到什麼程度，是有一系列驗證與考核辦法的，不是一筆糊塗賬。首先是對自己的起心動念之反省與自察；其次是「徵諸庶民」——看看他人和百姓對我的評論與態度；復次是「考諸三王而不繆」——參照此前三代聖君賢臣們的各種言行，皆能符合而無差謬；復次是「建諸天地而不悖」——師法天地，比照萬有，皆能若合符節而無違悖；復次是「質諸鬼神而無疑」——將我的內外所有參照於往昔（業已涅槃）之聖賢和傳說中的天神（他們都是與心性打成一片、化爲一體之化身，參照他們就是參照心性），能夠妙合天成，全然相應，沒有任何疑問和不符之處；復次是「百世以俟聖人而不惑」——待百世以後，設有聖人出世，相信他對我種種之言行和一生之行狀，也不會有否定和驚怪之處，經

過一番瞭解之後，默而識之，頷首肯之（引申之義爲：我相信自己的言行能經得起百世以後的反思，能經得起歷史的質問和考驗）。

「質諸鬼神而無疑，知天也」：「天」乃心性之別名，是從本體-宇宙論角度所言之心性。此句意爲：往昔已入涅槃之聖賢們和傳說中的各類天神們，他們是心性之化身與載體，他們「純亦不已」，在徹底無我無爲中彰顯了心性之全部內涵，我們之言行若能無誤地通過他們的考核與對照，那就能有力地證明我們的確是了悟心性之人，是內聖成就之人。

我們之言行「考諸三王而不繆」，這是與往聖先賢一脈相承，心心相印，生命相通；「百世以俟聖人而不惑，知人也」，這是與百世之後的聖賢們一脈相承，心心相印，生命相通。如此，我們與往聖、與來聖，超越時空，通達百代，這是真正的知音，這是真正的「有朋自遠方來，不亦樂乎」。此「遠方」不僅是空間距離上的遠方，更是時間距離上的遠方。相距百世的兩個人，心心一貫，生命交融，雙方全然知曉對方所有的情感、修爲、境界、情操、志趣和成就，這是怎樣一種神奇之體驗呀！這是怎樣一種震撼呀！夫子曰：「德不孤，必有鄰。」（《論語・裡仁》）信然也！我們與身前、身後百世聖賢同一鼻孔出氣，我們與民族歷史貫通爲一、一脈相承，我們於天地化境中和往昔聖賢們以及傳說中的諸神們覿面互動、親密無間，何言孤獨乎？

「知天也」，即知性也；「知人也」，即知心也。《孟子》曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」

是故君子動而世爲天下道，行而世爲天下法，言而世爲天下則。遠之，則有望；近之，則不厭。

「天下道」之「道」，與「導」通假。整句大意爲：所以說呀，君子的言行舉止（無論是有意還是無意）都將成爲普天之下世世代代之先導（導向），一生之行狀都將成爲普天之下世世代代之法度（楷模），言語教導都將成爲普天之下世世代代之準則（參照）。在遠處有威望，在近處則使人不厭倦。

惟有真正的聖賢，才能達到「遠之，則有望」。在歷史上於此方面做得最好的衹有孔孟和基督，衹有老莊和釋迦，屈指可數。此「遠」與「有朋自遠方來」之「遠」同義，既可理解爲空間距離之遠，亦可理解爲時間距離之遠。百代以下，一提起夫子或釋迦，總是讓人不由自主地肅然起敬。這就是「遠之，則有望」，時間上相隔那麼遠了，但他們的德望仍然讓我們不敢輕慢，無法漠視。

「近之，則不厭」就更難了。若是普通人在一起，要不了多久，彼此之間罕有不生厭倦的。吾年輕時讀到佛陀弟子每次見佛陀時，「目視聖容，不忍暫離」，因當時學力不足，修養太淺，故總是心疑：這也太誇張了吧？後來復於《論語》中又讀到子夏之嘆：「君子有三變：望之儼然，即之也溫，聽其言也厲。」自此諸疑盡釋也，始知聖人果然有超常之處，果然有「確乎其不可拔」之處。可憐吾輩福德俱薄，無緣親睹聖顏，無福親炙聖化，無法體會到「即之也溫」之親切。悲莫過此歟！

《詩》曰：「在彼無惡，在此無射；庶幾夙夜，以永終譽。」

詩句摘自《詩經・周頌・臣工之什・振鷺》，全詩如下：

振鷺于飛，於彼西雍。我客戾止，亦有斯容。

在彼無惡，在此無斁。庶幾夙夜，以永終譽。

「振」：鳥群飛之狀。「鷺」：白鷺，水鳥。「雍（yōng）」：水灣，沼澤。「客」：指夏、商之後。周王以客待之，而不敢以爲臣，故稱「客」。「戾（lì）」：到。「止」：語助詞。「斯容」：此容，指白鷺高潔的儀容。「惡」：惡感，怨恨。「斁」：厭倦，厭棄。「無斁（yì）」：不厭棄。子思將其改爲「無射」，含義無別。「庶幾」：差不多，幾乎。「夙（sù）夜」：指早起晚睡，勤於政事。「永」：長久。「終」：與「眾」通假，盛也。「終譽」：即盛譽，恆久的榮譽。

《毛詩序》題解曰：「二王之後來助祭也。」至於二王之後又是指誰，鄭箋云：「二王，夏、殷也；其後，杞也，宋也。」武王伐紂滅商後，周王朝求夏禹之後，得東樓公，封於杞地，是爲夏之後；又封紂王之子武庚於殷墟，成王初年武庚反叛被誅，乃改封紂王庶兄微子於宋地（今河南商丘），是爲殷之後。漢匡衡曾說：「王者存二王后，所以尊其先王而通三統也。」（《漢書》）所謂「通三統」，即「使郊天，以天子禮祭其始祖受命之王，自行其正朔服色」（孔疏引鄭《駁異義》）。也就是說，讓夏、商二代先王之後立國杞、宋，能夠奉祀先祖，保有尊嚴。這是上古時代的一種政治策略，目的在於懷遠柔邇，協和萬邦，確保王朝天

子的統治。毛序鄭箋之說久無異議，到了明代，季明德、鄒肇敏、何楷等人開始反對《毛詩序》的「二王之後」說，清代姚際恆《詩經通論》更提出三點理由對《毛詩序》說置疑：首先，周有三恪即虞、夏、商三王之後陳、杞、宋助祭，此不應只指二王之後；其次，詩中但言「我客」而不言「二客」，似表明助祭者並非二人；再次，商人尚白，詩中之鷺正是白羽之鳥，與商人所尚之色相合。因此他認爲此詩寫的是一王之後即殷商之後宋微子來朝助祭之事，是周人對微子的讚美之詞。

「振鷺于飛，於彼西雍」：是以飛翔在天空中的白鷺比興，引出下文「亦有斯容」的描寫。商人尚白，且是鳥圖騰民族，通體羽色純白的鷺鳥當被商人視爲高潔神聖之物。它飛翔時優美的動勢，棲止時從容的神態，今人且不免讚賞備至，何況是剛從原始自然神崇拜時代發展過來的商周之人。它正是外在的美好儀表與內在的高尚品德完美統一的象徵。

「我客戾止，亦有斯容」：周人將朝周助祭的微子與被商人珍視的白鷺相比，對微子大加讚美。據《史記・殷本紀》記載，商紂婬亂不止，「微子數諫不聽，乃與大師、少師謀，遂去」，因此孔子稱讚他是殷商「三仁」之一。在被周王朝封到宋國後，微子對外尊週天子爲天下共主，對內廣施仁德，得到殷商遺民的擁戴，他的德行堪受稱揚。至於微子之風度儀容，雖無明文說明他是怎樣的瀟灑俊美，但推測應該是十分出色的，否則「亦有斯容」之句便有落空之嫌。

「在彼無惡，在此無斁」：這是誇譽微子在宋國內外都有融洽的人際關係。「在彼無惡」，是指微子在宋國之內受到殷民的擁護；「在此無斁」，是指微子朝周時在都城受到人們的熱烈歡迎。這說明了兩個問題：微子作爲被周所滅的殷商之後，在勝利者週天子面前，能夠表現出不卑不餒的氣度，確實難能可貴；作爲勝利者的周王朝諸位君臣，在微子面前，能夠表現出不亢不驕的氣度，對昔日的敵國之後以禮相待，善加照顧，也體現出一種泱泱大國之風度。

「庶幾夙夜，以永終譽」：許多注家都理解爲這是對微子一人而言的，但就文本的深層語義來說，這兩句應是對雙方而言的——作爲失敗者的後裔要堅持這種不卑不餒的精神，使亡國之族得到新生；而作爲勝利者的周室君臣，也要永遠保持這種不亢不驕的氣度，團結各邦各族，消釋歷史積怨，彼此和睦相處，共同發展，才能「以永終譽」。[1][2][3]

君子未有不如此，而蚤有譽於天下者也。

「蚤」：與「早」通假。摘引完《詩經・周頌・臣工之什・振鷺》中的詩句後，隨即子思強調了一句：一個真正的君子，若沒有達到如此之程度，是不可能在歷史文化中萬古流芳的。換言之，如若想靠欺世盜名的方式來獲得民眾的稱譽和萬古流芳，那是不可能的。一個真正的君子，必須內在有真實的品德，外在有真實的盛德大業，如此才能成功地立言、立功、立德而流芳千古，譽於天下，爲世師範。

[1] 姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 667 頁。
[2] 李學勤主編：《十三經註疏・毛詩正義》，北京：北京大學出版社，第 1323 頁。
[3] 許嘉璐主編：《二十四史全譯・漢書》，上海：漢語大詞典出版社，第 1399—1400 頁。

第三十章

仲尼祖述堯舜，憲章文武。上律天時，下襲水土。

辟如天地之無不持載，無不覆幬。辟如四時之錯行，如日月之代明。

萬物並育而不相害，道並行而不相悖。小德川流，大德敦化。此天地之所以爲大也。

這是第三十章全文。「祖述」：倣法、遵循前人的行爲或學說。「憲章」：遵從，倣法。「襲」：與上文的「律」近義，都是符合的意思。「覆幬（dào）」：覆蓋。「錯行」：交錯運行，川流不息。「代明」：交替光明，循環變化。[1]「敦化」：使萬物敦厚純樸。

仲尼祖述堯舜，憲章文武。

孔子傳承堯舜道統（十六字心傳），師法以周文王和周武王爲代表的歷代聖君明哲。

上律天時，下襲水土。

夫子遵循春生、夏長、秋實、冬藏之四季特性，這反映出夫子是一名徹底的無我、無爲、無執之聖者。夫子每到一個新的國家或新的地方，總能很快融入當地的風土民情，如土生土長的本地人一般。這反映出夫子真正地做到了「毋意，毋必，毋固，毋我」。

辟如天地之無不持載，無不覆幬。

夫子有天地氣象，活出了心性的內涵與屬性，體現出了心性之無窮與無限。夫子之境界，夫子之生命，夫子之行狀，夫子之證量，如同天地那樣無不持載，無不含攝，無不育化，無不生生不息。

辟如四時之錯行，如日月之代明。

夫子之境界，夫子之生命，夫子之行狀，夫子之證量，又如同四季那樣流行和更迭：如春天般地孕化萬物，如盛夏般地生長萬物，如秋天般地成熟萬物，如冬天般地收藏萬物。夫子之境界，夫子之生命，夫子之行狀，夫子之證量，如同日月那樣交替光明，普照環宇。

萬物並育而不相害，道並行而不相悖。

由描述夫子的生命與境界過渡到描述天地之德，暗示出夫子與天地同一屬性、同一盛德。天地萬物儘管森然繁多，但都能共同生長發育，且互相沒有傷害。萬物各秉遺傳（古曰物性或個性）而各自發展，呈現出迥然不同之軌跡與命運，但相互之間並無衝突與阻礙。

小德川流，大德敦化。

萬物所秉物性不同，個性有別，物各付物，無論有情還是無情，有識還是無識，各自遵循著內在個性所秉而展示出不同的成長方式、發展方式、成熟方式，展示出與眾不同的特性與風采。小草有小草的風采（小德川流），大山有大山的風采，日月有日月的風采，天地有天地的風采（大德敦化），「鳶飛戾天，魚躍於淵」，生機勃勃，生化無窮。這既是天地之德，也是聖賢之德。此時聖賢與天地同屬同性，「參天地，讚化育」。故《易經・乾卦・文言》曰：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」此段文字與此章子思描述和形容的夫子之生命與境界，全然同義同趣。

此天地之所以爲大也。

子思喟然嘆曰：這就是爲什麼天地爲最大了！古之人視野有限，視聽之極無過於天地。故每當形容心性「其大無外，其小無內」之時，古人總是以「天地」來形容之，稱讚之。此表面是稱讚天地，實則是稱讚夫子；表面是稱讚夫子，實則是稱讚古今所有聖賢；表面是稱讚古今所有聖賢，實則是稱讚心性（大道）之德。

子思以如此長段之文字來形容和盛讚夫子、聖賢、日月、天地和心性，實則表彰出聖賢之生命即心性之全蘊，心性之全蘊即聖賢之生命。二者通融爲一，本來即一。中庸之道，於此而大成矣。

[1] 王國軒譯註：《大學・中庸》，北京：中華書局，2016 年，第 139 頁。

第三十一章

唯天下至聖，爲能聰、明、睿、知，足以有臨也；寬、裕、溫、柔，足以有容也；發、強、剛、毅，足以有執也；齊、莊、中、正，足以有敬也；文、理、密、察，足以有別也。

溥博淵泉，而時出之。溥博如天，淵泉如淵。見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。

是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊。舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所隊，凡有血氣者，莫不尊親。故曰：「配天」。

唯天下至聖，爲能聰、明、睿、知，足以有臨也

這是第三十一章之首句。有成語曰「耳聰目明」，聽覺靈敏謂之聰，眼光透徹謂之明。「聰」：原義是聽覺靈敏，此處之義爲聖人因與心性化爲一體而擁有了超級聽覺。此超級聽覺，儒家名曰「道聽」或曰「天聽」。「明」：原義是眼光透徹，此處之義爲聖人因與心性化爲一體而擁有了超級視覺。此超級視覺，儒家名曰「道視」或曰「天視」。「睿」：《書經・洪範》曰「視曰明，聽曰聰，思曰睿」。「睿」者，通達透徹也，形容至聖（臻於化境者）因與心性化爲一體而擁有了心性之自明、自律及本覺之功能而大智大慧，通曉一切。「知」：與「智」通假。此智是般若之智、上帝之智（神智），儒曰聖智、性智、道智，又名良知，皆心性之本覺之別名也。「臨」：高處朝向低處之勢。《論語・爲政》曰：「臨之以莊，則敬」。至聖之生命通天徹地，峻德極天，反襯出凡夫的我們如塵埃之微，凡夫比之於至聖若螢火蟲比之於太陽。

整句大意爲：與天下爲一體的至聖，他有著「其大無外，其小無內」的靈敏之聽覺、透徹之視覺、通達無礙之心靈、大徹大悟之智慧，其無窮博大與峻極高深之生命呈現出來的聖潔與莊嚴，巍巍如泰山一般，穆穆如日月一般，讓德少智淺如我輩者，在他們面前立刻顯得渺小如蟻、醜陋不堪。

寬、裕、溫、柔，足以有容也

「寬」：廣大而遼闊也。「裕」：豐富而從容也。「溫」：親切而和順也。「柔」：如水之隨意也。此句形容至聖（臻於化境者）如天地一般包容一切，化生一切，孕育一切，涵養一切。

發、強、剛、毅，足以有執也

「發」：奮發而進取也。「強」：堅韌而挺拔也。「剛」：決斷而果敢也。「毅」：志向堅定而不動搖也。此句形容至聖之品質與人格，聖人以此足以立世，以此足以立身，以此足以立言，以此足以立德。所有這些高貴神聖之品格，皆是心性之內涵與屬性於此聖賢之生命與身心之呈現。

齊、莊、中、正，足以有敬也

「齊」：與「齋」通假，清淨而聖潔也。「莊」：穩重而肅穆也。「中」：超越相對、無我無執也。「正」：自道（導）、自足而自律也。此句同樣是形容聖人之品質與人格，由是而贏得人天尊敬、萬世景仰。

文、理、密、察，足以有別也

「文」：自覺而主動地張揚人性、顯明德性、傳承學統、守護文化也。「理」：條理思維和系統學識也。「密」：謙遜內斂而誠敬自虛也。「察」：慎思明辨而保持覺知也。此句依然是在形容聖人之品質與人格，表彰聖人何以成爲天下之法則、成爲天下傚法之楷模與言行之準則。因爲他們能如其所是地辨別是非與正邪。

「寬裕溫柔」者，仁也；「發強剛毅」者，義也；「齊莊中正」者，禮也；「文理密察」者，智也。共具仁義禮智之四德者，非聖而誰歟？

溥博淵泉，而時出之。溥博如天，淵泉如淵。

「溥博」：廣大而遼闊之狀。「淵泉」：潭深而活躍之狀。「出之」：如泉水般湧現出來。

與心性通化爲一的聖人，他成爲了道德與智慧（仁與義、中與庸）之化身與載體，其境界廣大如天，生命深邃如淵，似泉水一般源源不斷地湧現出來，如「穀神」和「玄牝」一般，生化不止。

見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。

「見（xiàn）」：表現，指儀容。「說」：同「悅」。聖人之生命體現在儀容態度上，能使民眾自發地生起誠敬；表達在言語教導上，能使民眾自覺地產生信任；反映在舉止行爲上，能使民眾自然地生起幸福喜

悅。

是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊。

「聲名」：「聲」者，言行與教化也；「名」者，姓名也。「聲名」可引申爲「以其名字命名的義理體系（思想學說）」，如孔孟之學、老莊之學等等。「洋溢」：普被而充盈之狀。「中國」：通達中庸之道的文明國度。「施及」：蔓延所及。「蠻貊」：古代指南方和北方的落後部族，此處泛指四方蠻夷之族。

整句大意爲：這就是聖人之言行教化與思想學說，何以普被中華、家喻戶曉，並且還自發地蔓延到四方蠻夷之地，同樣贏得這些蠻夷部族的景仰和愛慕的原因。

舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所隊，凡有血氣者，莫不尊親。故曰：「配天」。

「隊」：通「墜」，墜落。「尊親」：尊重與親近。此段大意爲：凡是車船所達之處，人力所能通行的地方，天所覆、地所載之域，日月所照到的地方，霜露所潤澤之處，但凡是有血氣之人（一切芸芸眾生），沒有不尊重和不親近聖賢的。這就是爲什麼說聖人的美德堪與天地相匹配的原因。

是故朱熹曰：「舟車所至以下，蓋極言之。配天，言其德之所及，廣大如天也。」西漢楊雄[1]曾說過：「觀乎天地，則見聖人」。千年後北宋「二程」之一的程伊川[2]讀到這句話，有不同意見。他說：「不然，觀乎聖人，則見天地。」由是而知，於儒家義理之洞見，伊川較楊雄爲更進一層矣。究極而言，是人榮耀天地萬物，而非天地萬物榮耀人也。是誰景仰天之高耶？人也；是誰俯臨地之厚耶？人也；是誰欣賞萬物之大美耶？人也；是誰彰顯存在之意義與價值耶？人也；是誰活出心性之內涵與莊嚴耶？人也；……

是故，就表面而言，是以聖人「配天」；就「參天地，讚化育」之究竟而言，是以天地「配聖人」，是「觀乎聖人，則見天地」。

---

[1] 揚雄（前 53—18 年），又寫作楊雄，字子云，西漢蜀郡成都（四川成都郫縣友愛鎮）人，西漢官吏、學者、哲學家、文學家、語言學家。揚雄少好學，口吃，博覽群書，長於辭賦。年四十餘，始游京師長安，以文見召，奏《甘泉》《河東》等賦。成帝時任給事黃門郎。王莽時任大夫，校書天祿閣。揚雄曾撰《太玄》等，把源於老子之道的「玄」作爲最高範疇，並在構築宇宙生成圖式、探索事物發展規律時，對道家思想多有融攝和發展，對後世意義重大。揚雄是繼司馬相如之後西漢最著名的辭賦家，所謂「歌馬獨來尋故事，文章兩漢愧楊雄」。在劉禹錫著名的《陋室銘》中「西蜀子云亭」的西蜀子云即爲揚雄。（部分引自遲文浚等主編：《歷代賦辭典》，瀋陽：遼寧人民出版社，1992 年 9 月版，第 1300 頁。）

[2] 程頤（1033—1107 年），字正叔，出生於湖北黃陂（今紅安縣二程鎮），祖籍河南府伊川縣（今嵩縣田湖鎮程村）人，世稱伊川先生，北宋理學家和教育家，爲程顥之胞弟。與程顥共創「洛學」，爲理學奠定了基礎，世稱「二程」。他的學說以「窮理」爲主，認爲「天下之物皆能窮，祇是一理」「一物之理即萬物之理」，主張「涵養須用敬，進學則在致知」的修養方法，目的在於「去人欲，存天理」，認爲「餓死事極小，失節事極大」，宣揚「氣稟」說。歷官汝州團練推官、西京國子監教授。元祐元年（1086 年）除秘書省校書郎，授崇政殿說書。其著作有《周易程氏傳》《遺書》《易傳》《經說》，被後人輯錄爲《程頤文集》。明代後期他與程顥的著作被合編爲《二程全書》，有中華書局點校本《二程集》。

第三十二章

唯天下至誠，方能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？

肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。

苟不固聰明聖知，達天德者，其孰能知之？

唯天下至誠，方能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？

這是第三十二章之首段。「至誠」：誠明之極至者也。至誠即心性之全然在其自己之謂也，至誠即心性之自明、自律、自足、自然、無我、無爲等臻於圓滿與究竟之謂也，是聖人與心性徹底化爲一體之謂也。「經綸」：絲縷爲經，編織爲綸。後人於編織的布疋上書寫文字，故「經綸」引申爲文化、知識、思想之代名詞。「大經」：紡織所用之經線，引申爲常道，即萬世不易之常理和法則。

此段首句大意爲：唯有臻於至誠之聖人（簡稱至聖），方能爲天下之典範（以供所有人倣法與追隨），方能建立天下之根本法則（作爲所有人之標的與準繩），方能知曉天地化育一切的內涵與奧妙（參天地，讚化育）。這與耶穌基督所言的「我就是道路，我就是真理，我就是生命，我就是光明」，其用辭與表述雖然各異，但義理旨趣完全相同。

如是，聖人是倚持（假借）什麼來實現這一切的呢？

肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。

「肫（zhūn）肫」：與「忳（zhūn）忳」同，誠摯的樣子。鄭玄註：「肫肫，讀如『海爾忳忳』之『忳』。忳，懇誠貌也。」「淵淵其淵」：意爲聖人的境界如潭水一般幽深。「淵淵」：水深之狀。《莊子・知北遊》：「淵淵乎其若海」。「浩浩其天」：聖人的美德如蒼天一般廣闊。「浩浩」：原指水面寬闊之狀。《尚書・堯典》：「湯湯洪水方割，蕩蕩懷山襄陵，浩浩滔天」。《詩經・小雅・雨無正》：「浩浩昊天」。這兩句中的「浩浩」引申義均爲廣闊。

那是因爲聖人之生命、聖人之境界、聖人之品質，與心性爲一，與道德爲一，與天命爲一，與中庸爲一，他們擁有至誠不息、精純無極之仁德，擁有幽深難測（玄牝）的生化能力，擁有浩浩無限的含攝（範圍與曲成）能力。這就是聖人之倚持吧（聖人之所以爲聖人之由）！

道家稱「有倚」爲「有待」或「有所待」。《莊子》一書裡用了大量篇幅來討論聖人必須臻於「無所待」，方能實現真解脫，方能實現真逍遙。《中庸》此處貌似指出聖人之所以爲聖人，是因爲他們假借（依憑）了「肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天」，實則指明聖人是依自不依他、依內不依外、依性不依物的，聖人於化境之中，超越一切後天、有爲、封限、夢幻、執著、自我、二元等等，故實則無所依、無所待也。

苟不固聰明聖知，達天德者，其孰能知之？

「苟」：如果。「固」：實在，真實。「聖知」：德性之知，即良知，也即聖智，（心性）自明與自覺（本覺）之別名。「達天德者」：「達」意爲通達、貫徹，「天德」指先天本有之自律道德，即心性之自律性、自然性之別名也。「其孰能知之」中的「之」是代詞，指本章首句之「天下至誠」。

整句大意爲：如果不是真正的聰明睿智，且如實通達先天本有之心性諸內涵與屬性之人，如果不是如此至誠又至純之聖人，還有誰能「經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育」呢？還有誰能臻於「肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天」之化境呢？

第三十三章

《詩》曰：「衣錦尚絅。」惡其文之著也。故君子之道，闇然而日章；小人之道，的然而日亡。君子之道，淡而不厭、簡而文、溫而理。知遠之近，知風之自，知微之顯。可與入德矣。

《詩》云：「潛雖伏矣，亦孔之炤。」故君子內省不疚，無惡於志。君子之所不可及者，其唯人之所不見乎。

《詩》云：「相在爾室，尚不愧於屋漏。」故君子不動而敬，不言而信。

《詩》曰：「奏假無言，時靡有爭。」是故君子不賞而民勸，不怒而民威於鈇鉞。

《詩》曰：「不顯惟德，百辟其刑之。」是故君子篤恭而天下平。

《詩》云：「予懷明德，不大聲以色。」子曰：「聲色之於以化民，末也。」

《詩》曰：「德輶如毛。」毛猶有倫。

「上天之載，無聲無臭。」至矣。

《詩》曰：「衣錦尚絅。」惡其文之著也。故君子之道，闇然而日章；小人之道，的然而日亡。君子之道，淡而不厭、簡而文、溫而理。知遠之近，知風之自，知微之顯。可與入德矣。

這是第三十三章之首段。「衣錦尚絅」摘引自《詩經・衛風・碩人》，其詩全文如下：

碩人其頎，衣錦褧衣，齊侯之子，衛侯之妻，東宮之妹，邢侯之姨，譚公維私。

手如柔荑，膚如凝脂，領如蝤蠐，齒如瓠犀，螓首蛾眉，巧笑倩兮，美目盼兮。

碩人敖敖，說於農郊。四牡有驕，朱幩鑣鑣，翟茀以朝。大夫夙退，無使君勞。

河水洋洋，北流活活。施罛濊濊，鱣鮪發發，葭菼揭揭。庶姜孽孽，庶士有朅。

「碩人」：美人，當時以身材高大爲美。此指衛莊公夫人莊姜。「頎（qí）」：修長之狀。「衣錦」：穿著錦衣。「衣」爲動詞。「褧（jiǒng）」：女子出嫁時穿的抵御風塵用的麻布罩衣，即披風。「齊侯」：指齊莊公。「子」：這裡指女兒。「衛侯」：指衛莊公。「東宮」：太子居處，這裡指齊太子得臣。「邢」：春秋國名，在今河北邢台。「姨」：這裡指妻子的姐妹。「譚公維私」：意謂譚公是莊姜的姐夫。「譚」：春秋國名，在今山東歷城。「維」：其。「私」：女子稱其姊妹之夫。「荑（tí）」：白茅柔嫩的芽。「領」：頸。「蝤蠐（qiú qí）」：天牛的幼蟲，色白身長。「瓠犀（hùxī，戶西）」：葫蘆子兒，色白，排列整齊。「螓（qín）」：一種小蟬，額廣而方正。「螓首」：形容前額豐滿開闊。「蛾眉」：形容眉毛細長彎曲，猶如蠶蛾的觸鬚。「倩」：嘴角間好看的樣子。「盼」：眼珠轉動。一說眼兒黑白分明。「敖敖」：修長高大之貌。「說（shuì）」：通「稅」，停車。「農郊」：近郊。一說東郊。「四牡」：駕車的四匹雄馬。「有驕」：驕驕，強壯的樣子。「有」是虛字，無義。「朱幩（fén）」：用紅綢布纏飾的馬嚼子。「鑣鑣（biāo）」：盛美的樣子。「翟茀（dífú）以朝」：乘著山雞羽毛裝飾的車子拜見衛莊公。「翟」：山雞。「茀」：朱熹《詩集傳》云「茀，蔽也。婦人之車，前後設蔽」。一說車篷。「夙退」：早早退朝。「河」：特指黃河。「洋洋」：水流浩蕩的樣子。「北流」：指黃河在齊、衛間北流入海。「活活（guō）」：水流聲。「施」：張，設。「罛（gū）」：大的魚網。「濊濊（huò）」：撒網入水聲。「鱣（zhān）」：鯉魚。一說赤鯉。「鮪（wěi）」：鱘魚。「發發（bō）」：魚尾擊水之聲。「葭（jiā）」：初生的蘆葦。「菼（tǎn）」：初生的荻。「揭揭」：長貌。「庶姜」：指陪嫁的姜姓眾女。「孽孽」：高大的樣子，或曰盛飾之貌。「士」：從嫁的媵臣。「有朅（qiè）」：朅朅，勇武之貌。[1][2][3]

全詩大意爲：

好個修美之女郎，麻紗罩衫錦繡裳，她是齊侯之愛女，她是衛侯之新娘，她是太子之胞妹，她是邢侯之小姨，譚公又是她姊丈。

手像春荑好柔嫩，膚如凝脂多白潤，頸似蝤蠐真優美，齒若瓠子最齊整，額角豐滿眉細長，嫣然一笑動

[1] 姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 112—115 頁。
[2] 程俊英譯註：《詩經譯註》，上海：上海古籍出版社，1985 年，第 103—106 頁。
[3] 〔宋〕朱熹：《詩集傳》，北京：文學古籍刊行社，1955 年，第 150—154 頁。

人心，秋波一轉攝人魂。

好個高挑之女郎，車歇郊野農田旁。看那四馬多雄健，紅綢繫在馬嚼上，華車徐駛往朝堂。諸位大夫早退朝，今朝莫太勞君王。

黃河之水白茫茫，北流入海浩蕩蕩。下水魚網嘩嘩動，戲水魚兒唰唰響，兩岸蘆葦修又長。陪嫁姑娘身材高，隨從男士貌堂堂。

《碩人》是《詩經・國風・衛風》中的一首，是讚美齊莊公的女兒、衛莊公的夫人莊姜的詩。其中「巧笑倩兮，美目盼兮」兩詞對莊姜之美的精彩刻畫，永恆地定格了中國古典美人顧盼生輝的姿容，歷來備受推崇。

《碩人》通篇用了鋪張手法，不厭其煩地吟唱了有關「碩人」的方方面面。第一段主要說她的出身——她的三親六戚、父兄夫婿，皆是當時各諸侯國有權有勢的頭麵人物，她是一位門第高華的貴夫人。第三、四段主要寫婚禮的隆重和盛大，特別是第四段，竟連續六句用了疊字。那洋洋灑灑的黃河之水，浩浩蕩蕩北流入海，那撒網入水的嘩嘩聲，那魚尾擊水的唰唰聲，以及河岸邊綿綿密密的蘆葦荻草，這些壯美鮮麗的自然景象，都意在引出「庶姜孽孽，庶士有朅」——那人數眾多、聲勢浩大的陪嫁隊伍，那些男儐女侶，他們像莊姜本人一樣，皆清一色的修長俊美。上述這一切，從華貴的身世到隆重的儀仗，從人事場面到自然景觀，無不或明或暗、或隱或顯、或直接或間接地襯托著莊姜的天生麗質。而直接描寫她的美貌者，除了開頭「碩人其頎，衣錦褧衣」的描繪外，主要是在第二段。第二段用了鋪敘手法，以七個生動形象的比喻，猶如電影的特寫鏡頭，猶如纖毫畢現的工筆畫，細緻地刻畫了她艷麗絕倫的肖像——柔軟的纖手、鮮潔的膚色、修美的脖頸、勻整潔白的牙齒，直到豐滿的額角和修宛的眉毛，真是毫無缺憾的人間尤物。但這些工細的描繪，其藝術效果，都不及「巧笑倩兮，美目盼兮」八字。

「衣錦尚絅」，子思此處之摘引與原詩文稍有出入。「絅（jiǒng）」：同「褧」，用麻布制的罩衣，即披風。「闇然」：隱藏不露。「的（dí）然」：鮮明，顯著。

整段大意爲：

《詩經・衛風・碩人》云：「身穿錦繡衣服，外披麻布制的罩衣」。這是爲了避免錦衣花紋太顯露、太招搖。這就如同君子之道那樣深藏不露而日益彰明（精華其內，朴素其外。但其內在精華終究難以深藏，總會以某種方式呈現出來）。小人的情況正好相反，他們喜愛處處招搖而顯擺（金玉其外，敗絮其中），但由於沒有真才實學而迅速地枯萎和消亡。君子之道，平淡而有意味，簡略而有文采，溫和而有條理。君子篤行實踐仁義之道，由近知遠，由風知源，由微知顯，如此進步，如此深造而自得，臻於至善之化境。

《詩》云：「潛雖伏矣，亦孔之炤。」故君子內省不疚，無惡於志。君子之所不可及者，其唯人之所不見乎。

此詩摘自《詩經・小雅・祈父之什・正月》。其詩全文如下：

正月繁霜，我心憂傷。民之訛言，亦孔之將。念我獨兮，憂心京京。哀我小心，瘋憂以癢。
父母生我，胡俾我瘉？不自我先，不自我後。好言自口，莠言自口。憂心愈愈，是以有侮。
憂心惸惸，念我無祿。民之無辜，並其臣僕。哀我人斯，於何從祿？瞻烏爰止，於誰之屋？
瞻彼中林，侯薪侯蒸。民今方殆，視天夢夢。既克有定，靡人弗勝。有皇上帝，伊誰云憎？
謂山蓋卑，爲岡爲陵。民之訛言，寧莫之懲。召彼故老，訊之占夢。具曰予聖，誰知烏之雌雄？
謂天蓋高，不敢不局。謂地蓋厚，不敢不蹐。維號斯言，有倫有脊。哀今之人，胡爲虺蜴！
瞻彼阪田，有菀其特。天之扤我，如不我克。彼求我則，如不我得。執我讎讎，亦不我力。
心之憂矣，如或結之。今茲之正，胡然厲矣？燎之方揚，寧或滅之？赫赫宗周，褒姒威之。
終其永懷，又窘陰雨。其車既載，乃棄爾輔。載輸爾載，將伯助予。
無棄爾輔，員於爾輻。屢顧爾僕，不輸爾載。終逾絕險，曾是不意。
魚在於沼，亦匪克樂。潛雖伏矣，亦孔之炤。憂心慘慘，念國之爲虐。
彼有旨酒，又有佳餚。洽比其鄰，昏姻孔云。念我獨兮，憂心殷殷。
佌佌彼有屋，蔌蔌方有穀。民今之無祿，天夭是椓。哿矣富人，哀此惸獨。

「正（zhēng）月」：正陽之月，夏曆的四月。「訛（é）言」：謠言。「孔」：很。「將」：大。「京京」：憂愁深長。「瘋（shǔ）」：幽悶。「癢」：病。「俾」：使。「瘉」：病，指災禍、患難。「莠（yòu）言」：壞話。「惸（qióng）」：憂鬱不快。「無祿」：不幸。「烏」：周家受命之徵兆。「爰（yuán）」：語助詞，猶「之」。「止」：棲止。此下二句言周朝天命將墜。「侯」：維，語助詞。「薪、蒸」：木柴。「蓋（hé）」：通「盍」，何。「懲」：警戒，制止。「訊」：問。「具」：通「俱」，都。「局」：彎曲。「蹐（jí）」：輕步走路。「倫、脊」：條理，道理。《毛傳》曰：「倫，道；脊，理也。」「虺（huǐ）蜴（yì）」：毒蛇與蜥蜴，古人把無毒的蜥蜴也視爲毒蟲。「阪（bǎn）田」：山坡上的田。「菀（yù）」：朱熹《詩集傳》云「菀，茂盛之貌」。「扤（wù）」：動搖。「則」：語尾助詞，通「哉」。「執」：執持，指得到。「仇（qiú）仇」：慢怠。「力」：用力。「燎」：放火焚燒草木。「揚」：盛。「寧」：豈。「或」：有人。「烕（miè）」：古同「滅」。「宗周」：西周。「褒姒（sì）」：周幽王的寵妃。「褒」：國名。「姒」：姓。「終」：既。「懷」：憂傷。「輔」：車兩側的擋板。「載（zài）輸爾載（zài）」：前一個「載」，虛詞，及至。後一個「載」，所載的貨物。「輸」：丟掉。「將」：請。「伯」：排行大的人，等於說老大哥。「員（yún）」：加固。《毛傳》曰：「益也。」「僕」：通「轐」，也叫伏兔，像伏兔一樣附在車軸上固定車軸的東西。一說僕即車伕。「曾」：竟。「不意」：不留意。「炤（zhāo）」：古同「昭」，明顯。「慘慘」：憂愁不安。「雲」：親近，和樂。「殷（yīn）殷」：憂愁的樣子。「佌（cǐ）佌」：比喻小人卑微。「蔌（sù）蔌」：鄙陋。「椓（zhuó）」：打擊。「哿（gě）」：歡樂。[1][2]

全詩大意爲：

四月時節繁霜降，霜降失時心憂傷。民心已亂謠言起，謠言傳播遍四方。獨我一人愁當世，憂思不去縈繞長。可憐擔驚又受怕，憂思成疾病難當。

父母生我不逢時，爲何令我遭禍殃？苦難不早也不晚，此時恰落我頭上。好話既都嘴裡說，壞話也全口中講。憂心忡忡不合時，因此受辱遭中傷。

鬱鬱不樂心裡憂，想我沒福能消受。平民百姓無罪過，也成奴僕居末流。可悲我們若亡國，利祿功名哪裡求？看那烏鴉將止息，飛落誰家屋簷頭？

遠望樹林成一片，粗細祇能當柴燒。百姓正在危難中，上天昏睡不知道。如果天命已確定，沒人抗拒能奏效。上帝皇皇最英明，究竟恨誰請相告？

人說山丘多麼低，實爲高峰與峻嶺。民間謠言紛紛起，不去制止哪能行。但見老臣受徵召，請他占夢來問訊。都說自己最靈驗，烏鴉雌雄誰分清？

人說天空多麼高，我卻怕撞把腰彎。人說大地多麼厚，我卻怕陷把腳踮。高聲呼叫這些話，有條有理不瞎編。令我悲哀今世人，爲何像蛇毒牙尖！

請看山坡田地裡，禾苗特出長勢茂。上天這樣折磨我，唯恐把我打不倒。當初朝廷來求我，唯恐推辭不應召。得到我後很慢待，不再重用與倚靠。

心中憂愁深又長，好像繩結不能解。當今政治真難說，爲何越來越暴烈？大火熊熊燒起時，難道有誰能撲滅？輝煌顯赫周王朝，褒姒竟然將它滅。

憂傷滿懷常慘慘，又遇天陰雨綿綿。車箱已經裝載滿，竟然抽去車擋板。等到貨物掉下來，大哥幫忙才叫喚。

車上箱板不要扔，加固輻條牢又安。軸上伏兔勤檢查，裝載貨物莫丟散。這樣終能渡艱險，莫將此事等閑看。

魚兒生活在池沼，並不讓它樂逍遙。即使深藏不敢動，水清照樣看得到。憂思滿懷愁不已，想那朝政太殘暴。

他有美酒醇又香，山珍海味任品嚐。四鄰五黨多融洽，姻親裙帶聯結廣。想我孤獨只一身，鬱鬱不樂心憂傷。

卑鄙小人有華屋，庸劣之徒有米谷。今世黎民太不幸，飽受天災無人助。富貴人家多歡樂，可憐窮人太

[1] 參見姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 393—398 頁。
[2] 〔宋〕朱熹注，王寶華整理：《詩集傳》，南京：鳳凰出版社，2007 年，第 150—153 頁。

孤獨。[1][2]

這是一首政治怨刺詩，當作於西周將亡之時，怨刺对象當是周幽王。詩中言「赫赫宗周，褒姒威之」是預料之詞。《毛詩序》云：「《正月》，大夫刺幽王也。」宋代朱熹《詩集傳》云：「賦也。……此詩亦大夫所作。言霜降失節，不以其時，既使我心憂傷矣，而造爲奸偽之言，以惑群聽者，又方甚大。然眾人莫以爲憂，故我獨憂之，以至於病也。」

清代方玉潤《詩經原始》云：「此必天下大亂，鎬京亦亡在旦夕，其君若臣尚縱飲宣婬，不知憂懼，所謂燕雀處堂自以爲樂，一朝突決棟焚，而怡然不知禍之將及也。故詩人憤極而爲是詩，亦欲救之無可救藥時矣。」若乃驪烽舉，故宮黍，明眸皓齒污遊魂，貴戚權寮歸焦土，尚何昏姻之洽比？尚何富人之獨哿？以此決之，《正月》之爲幽王詩必矣。

此詩生動、細緻、準確地紀錄了兩千多年前，生於亂世的憂國憂民的知識分子心靈之悸動，感染過後世的無數有志之人。此詩和《詩經》中的其它一些政治詩一起，爲中華民族知識分子憂國憂民之民本主義文學傳統而首開先河。[3]

子思摘引了《詩經・小雅・祈父之什・正月》的詩文：「潛雖伏矣，亦孔之炤」（魚兒深藏水中，若水質清澈，人們仍然能看得到它們）。「故君子內省不疚，無惡於志」：因此君子時常反省自己以達毫無愧疚之際，沒有自我與私心混雜於自己的理想和志向之中。「內省不疚」者，自誠而明之謂也，自淨其意之謂也；「無惡於志」者，聖人無己之謂也，純亦不已之謂也。「君子之所不可及者，其唯人之所不見乎」：君子的德行之所以遠高於一般人，大概就是在這些不被人看見的地方吧。君子之所以是君子，聖賢之所以是聖賢，是通過自誠之道，經過一個長期的切實修行（德化人生），於身心內外脫胎換骨一番，從「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化」一路下來，臻於「唯天下至誠爲能化」之聖賢化境而後已。所有這些修養工夫，統名曰「內聖之道」，即都是向內用功之道，佛曰「內明之學」，同然也。是故子思於此諄諄教誨曰：「故君子內省不疚，無惡於志。君子之所不可及者，其唯人之所不見乎。」如整天張揚顯擺，唯恐天下不知，小人之道也。小人之所以是小人，是因爲他們不曉「潛雖伏矣，亦孔之炤」之理。

《詩》云：「相在爾室，尚不愧於屋漏。」故君子不動而敬，不言而信。

此詩句摘自《詩經・大雅・抑》。《中庸》第十六章裡的「神之格思，不可度思，矧可射思」，也是摘自《詩經・大雅・抑》。「相」：注視。「屋漏」：指古代室內西北角設小帳的地方。相傳此處是神明之所在，所以這裡是以「屋漏」代指神明。「不愧屋漏」：喻指心地光明，不在暗中做壞事，不於內心中生起壞念頭。

此段大意爲：《詩經・大雅・抑》云「看你獨自在室內的時候，是不是能無愧於神明。」所以，君子即使在獨居之時，也是自發地處於誠敬之中的。因爲「誠於中（敬於內）」，故而「形於外」——君子無需像個「話癆」那樣整天說個不休，（僅僅是從其人身上透顯出來的精誠品德和坦蕩氣度）就足以讓民眾對其生起巨大的信任。

「相在爾室，尚不愧於屋漏」，是對儒家內省工夫、自誠工夫、慎獨工夫和德化人生非常生動的寫照，讓人一見之下，立即明白。「舉頭三尺有神明」，即此謂也。因爲神靈無所不知、無所不曉，故而我們於神靈面前不敢胡思亂想、不敢心生邪念。讓神靈「無所不知、無所不曉」者，誰也？心性也。表面上是神靈們無所不知、無所不曉，實則是心性之自明與本覺無所不知、無所不曉。儒者深明此理，面對心性時比面對所謂的「神靈」，更加地警醒惕厲，不敢存有半點僥倖之心，全然向心性敞開，全然無一絲私慾與自我混雜於心志之中。「文王之德之純」，「純亦不已」。

《中庸》首章曰：「是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。」於尾章曰：「相在爾室，尚不愧於屋漏。」首尾相應，皆言自誠之道，皆明慎獨之義，可謂圓滿矣。

《詩》曰：「奏假無言，時靡有爭。」是故君子不賞而民勸，不怒而民威於鈇鉞。

此詩句摘自《詩經・商頌・烈祖》，全詩原文如下：

---

[1] 參見姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 393—398 頁。
[2] 參見王秀梅譯註：《詩經》，北京：中華書局，2017 年，第 421—430 頁。
[3] 參見姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 393—398 頁。

嗟嗟烈祖，有秩斯祜。申錫無疆，及爾斯所。
既載清酤，賚我思成。亦有和羹，既戒既平。
鬷假無言，時靡有爭。綏我眉壽，黃耇無疆。
約　錯衡，八鸞鶴鶴。以假以享，我受命溥將。
自天降康，豐年穰穰。來假來饗，降福無疆。
顧予烝嘗，湯孫之將。

「祜（hù）」：《鄭箋》云「祜，福也。」「申」：《詩毛氏傳疏》云「申訓重，重下也」。朱熹《詩集傳》云「爾，主祭之君，蓋自歌者指之也。斯所，猶言此處也。」「賚（lài，賴）」：《毛傳》云「賚，賜也。」「和羹」：《鄭箋》云「和羹者，五味調，腥熟得節」。「鬷（zōng，宗）」：《詩集傳》云「鬷，《中庸》作『奏』，正與上篇義同。蓋古聲奏族相近，族聲轉平而爲鬷耳。無言、無爭，肅敬而齊一也。」「眉壽、黃耇（gǒu，苟）」：《詩毛氏傳疏》云「眉壽，黃耇皆壽征，言安我以無疆之福壽也」。「 （qí，齊）、鶴鶴（qiāng，槍）」：《詩緝》云「其車以皮纏約其 ，又有文錯之衡，其八鸞之聲鶴鶴然和。以此格神，以此獻神」。「溥將」：《詩集傳》云「溥，廣；將，大也。」「穰穰（ráng，攘）」：《鄭箋》云「天於是下平安之福使年豐。」《詩集傳》云「穰穰，多也。」「假（gé）」：與「格」通假，義爲感通，指誠心能與鬼神或外物互相感應交通。

全詩大意爲：

啊，烈烈先祖神明在上，不斷降下巨大福祥。無窮無盡重重賜賞，到達時君這個地方。
先祖神前設置清酒，賜我太平長久安康。還有五味紅燒肉餚，陳設齊備且又適當。
默默向神明來祭告，執事肅穆無有爭嚷。神靈賜我百年壽福，滿頭黃髮其壽無疆。
車轂裹皮轅雕花軒，八個鸞鈴響聲叮噹。祭告神靈敬獻祭品，我受天命既廣且長。
太平幸福從天而降，今年豐收多米多糧。神靈光臨請受祭饗，降下幸福無有限量。
冬祭秋祭神明賞光，湯孫至誠奉獻酒漿。

《詩經・商頌・烈祖》作於何時已難考證，有人認爲它是商朝時的作品，有人則認爲它是微子啟受周之封立國於宋（今河南商丘）時的作品（微子啟是殷紂王的庶兄，到了漢代，漢人爲避景帝劉啟名諱,將微子啟寫作微子開）。《毛詩序》云：「《烈祖》，祀中宗也。」經歷代學者研究，比較一致的看法是此爲「祀成湯」之詩。這首詩的功利性目的非常明顯，就是通過祭祀烈祖，祈求「綏我眉壽」「降福無疆」，是典型的宮廷祭歌（又名「廟堂樂歌」）。[1]

子思摘引時，將「鬷」改爲「奏」，可能是爲了便於認識。「奏」：進奉，獻祭。「靡（mǐ）」：沒有。「鈇（fū）鉞（yuè）」：古代執行軍法時用的斧子，這裡引申爲刑法的意思。[2][3]

整句大意爲：《詩經・商頌・烈祖》云「進奉誠心，感通神靈。肅穆無言，沒有爭執。」所以，君子不用賞賜，眾人也會互相勸勉；不用發怒，眾人也會敬畏於他而甚於對刀斧的刑法。

《詩》曰：「不顯惟德，百辟其刑之。」是故君子篤恭而天下平。

此句詩文摘自《詩經・周頌・烈文》，全詩原文如下：

烈文辟公，錫茲祉福。
惠我無疆，子孫保之。
無封靡於爾邦，維王其崇之。
念茲戎功，繼序其皇之。
無競維人，四方其訓之。
不顯維德，百辟其刑之。
於乎前王不忘。

「烈」：光明。「文」：文德。「辟公」：諸侯。「錫（cì）」：賜。「茲」：此。「祉（zhǐ）」：福。

[1] 參見姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 720—722 頁。
[2] 參見王國軒譯註：《大學・中庸》，北京：中華書局，2020 年，第 187—188 頁。
[3] 參見陳曉芬，徐儒宗譯註：《論語大學中庸》，中華書局，2014 年，第 359 頁。

「封」：大。「靡」：累，罪惡。「崇」：尊重。「戎」：大。「序」：通「敘」，業。「皇」：美。「競」：爭。「維」：於。「訓」：導。「不（pī）」：通「丕」，大。「百辟」：眾諸侯。「刑」：通「型」，示範，效法。「前王」：指周文王、周武王。

全詩大意爲：

文德武功兼備的諸侯，以賜福享受助祭殊榮。

我蒙受你們無邊恩惠，子孫萬代將受用無窮。

你們治國不要造罪孽，便會受到我王的尊崇。

思念先輩創建的功業，繼承發揚無愧列祖列宗。

與人無爭與世無爭，四方悅服競相遵從。

先王之德光耀天下，諸侯效法蔚然成風。

牢記先王楷模萬世傳頌。

在武王革命中助戰的諸侯受到分封，同時也享有周王室祭祀先王時助祭的政治優待。《毛詩序》說：「《烈文》，成王即政，諸侯助祭也。」即政，當是周公還政於成王，成王正式掌權之時。武王滅商後二年去世，即位的成王年幼，由叔父周公攝政，平定了管叔、蔡叔、武庚的叛亂，七年後還政於成王。此時成王雖年齡漸長，但畢竟缺少政治經驗，對於他駕馭諸侯的能力，周公不免懷有隱憂，有人之所以認爲《烈文》是周公所作，也許就因爲此詩對諸侯具有安撫與約束的雙重作用。[1]

此句大意爲：《詩經・周頌・烈文》云「弘揚那德行啊，諸侯們都來效法。」所以，君子只管一味地篤實恭敬下去，其品德人格足以感召眾人歸服，以使天下太平。

《詩》云：「予懷明德，不大聲以色。」子曰：「聲色之於以化民，末也。」

此段中的詩句摘自《詩經・大雅・皇矣》，全詩原文如下：

皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫。維此二國，其政不獲。維彼四國，爰究爰度。上帝耆之，憎其式廓。乃眷西顧，此維與宅。

作之屏之，其菑其翳。修之平之，其灌其栵。啟之辟之，其檉其椐。攘之剔之，其檿其柘。帝遷明德，串夷載路。天立厥配，受命既固。

帝省其山，柞棫斯拔，松柏斯兌。帝作邦作對，自大伯王季。維此王季，因心則友。則友其兄，則篤其慶。載錫之光，受祿無喪，奄有四方。

維此王季，帝度其心，貊其德音。其德克明，克明克類，克長克君。王此大邦，克順克比。比於文王，其德靡悔。既受帝祉，施於孫子。

帝謂文王：「無然畔援，無然歆羨，誕先登於岸。」密人不恭，敢距大邦，侵阮阻共。王赫斯怒，爰整其旅，以按徂旅。以篤於周祜，以對於天下。

依其在京，侵自阮疆，陟我高岡。「無矢我陵，我陵我阿；無飲我泉，我泉我池。」度其鮮原，居岐之陽，在渭之將。萬邦之方，下民之王。

帝謂文王：「予懷明德，不大聲以色，不長夏以革。不識不知，順帝之則。」帝謂文王：「詢爾仇方，同爾弟兄。以爾鉤援，與爾臨沖，以伐崇墉。」

臨沖閑閑，崇墉言言。執訊連連，攸馘安安。是類是禡，是致是附，四方以無侮。臨沖茀茀，崇墉仡仡。是伐是肆，是絕是忽。四方以無拂。

「皇」：光輝，偉大。「臨」：監視。「下」：下界，人間。「赫」：顯著。「莫」：通「瘼」，疾苦。「二國」：有謂指夏、殷，有謂指豳、邰，皆不確。馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》引或說：「古文上作二，與一二之二相似，二國當爲上國之誤」。此說是，上國係指殷商。「政」：政令。「獲」：得。「不獲」：不得民心。「四國」：天下四方。「爰」：就。「究」：研究。「度（duó）」：圖謀。「耆（qí）」：考察。「式」：語助詞。「式廓」：猶言「規模」。「眷」：思慕，寵愛。「西顧」：回頭向西看。「西」：指岐周之地。「此」：指岐周之地。「宅」：安居。「作」：借作「柞」，砍伐樹木。「屏（bǐng）」：除去。「菑（zī）」：

[1] 參見姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 649—650 頁。

指直立而死的樹木。「翳」：通「殪」，指死而仆倒的樹木。「修」：修剪。「平」：剷平。「灌」：叢生的樹木。「栵（lì）」：斬而復生的枝杈。「啟」：開闢。「辟」：排除。「椶（chēng）」：木名，俗名西河柳。「椐（jū）」：木名，俗名靈壽木。「攘」：排除。「剔」：剔除。「檉（yǎn）」：木名，俗名山桑。「柘（zhè）」：木名，俗名黃桑。以上皆爲倒裝句式。「帝」：上帝，天帝。「明德」：明德之人，指太王古公亶父。「串夷」：即昆夷，亦即犬戎。「載」：則。「路」：借作「露」，敗。太王原居豳，因犬戎侵擾，遷於岐，打敗了犬戎。「厥」：其。「配」：配偶。太王之妻爲太姜。「既」：猶「而」。「固」：堅固，穩固。「省（xǐng）」：自察，反思。「山」：指岐山，在今陝西省岐山縣境內。「柞、棫」：兩種樹名。「斯」：猶「乃」。「拔」：拔除。「兌（duì）」：直立。「作」：興建。「邦」：國。「對」：疆界。「大伯」：即太伯，太王長子。次子虞仲，三子季歷。太王愛王季，太伯、虞仲爲讓位於季歷，逃至南方，另建吳國。太王死後，季歷爲君，是爲王季。「因心」：姚際恆《詩經通論》云「因心者，王季因太王之心也，故受太伯之讓而不辭，則是能友矣」。「友」：友愛兄弟。「則」：猶「能」。「篤」：厚益，增益。「慶」：吉慶，福慶。「載」：則。「錫」：同「賜」。「光」：榮光。「喪」：喪失。「奄」：全，盡。「貊（mò）」：《左傳・昭公二十八年》及《禮記・樂記》皆引作「莫」。莫，傳佈。「克」：能。「明」：明察是非。「類」：分辨善惡。「長」：師長。「君」：國君。「王（wàng）」：稱王，統治。「順」：使民順從。「比」：使民親附。「比於」：及至。「悔」：借爲「晦」，不明。「施（yì）」：延續。「畔援」：猶「盤桓」，徘徊不進的樣子。「歆羨」：猶言「覬覦」，非分的希望和企圖。「誕」：發語詞。「先登於岸」：喻佔據有利形勢。「密」：古國名，在今甘肅靈台一帶。「阮」：古國名，在今甘肅涇川一帶，當時爲周之屬國。「阻」：往，至。「共（gōng）」：古國名，在今甘肅涇川北，亦爲周之屬國。「赫」：勃然大怒的樣子。「斯」：猶「而」。「旅」：軍隊。「按」：遏止。「徂旅」：此指前來侵阮、侵共的密國軍隊。「篤」：厚益，鞏固。「祜（hù）」：福。「對」：安定。「依」：憑藉。「京」：高丘。「陟（zhì）」：登。「矢」：借作「施」，陳設，此指陳兵。「阿」：大的丘陵。「鮮（xiǎn）」：猶「巘（yǎn）」，小山。「陽」：山南邊。「將」：旁邊。「方」：準則，榜樣。「大」：注重。「以」：猶「與」。「長」：挾，依恃。「夏」：夏楚，刑具。「革」：兵甲，指戰爭。「順」：順應。「則」：法則。「仇」：同伴。「方」：方國。「仇方」：與國，盟國。「弟兄」：指同姓諸侯國。「鉤援」：古代攻城的兵器，以鉤鉤入城牆，牽鉤繩攀援而登。「臨、沖」：兩種軍車名。臨車上有望樓，用以瞭望敵人，也可居高臨下地攻城。衝車則可從牆下直衝城牆。「崇」：古國名，在今陝西西安、戶縣一帶，殷末崇侯虎即崇國國君，《尚書大傳》有「文王六年伐崇」的記載。「墉」：城牆。「閑閑」：搖動的樣子。「言言」：高大的樣子。「訊（xùn）」：俘虜。「連連」：接連不斷的狀態。「攸」：所。「馘（guó）」：古代戰爭時將所殺之敵割取左耳以計數獻功，稱「馘」，也稱「獲」。「安安」：安閑從容的樣子。「是」：乃，於是。「類」：通「禷（lèi）」，出征時祭天。「禡（mà）」：師祭，至所征之地舉行的祭祀，或謂祭馬神。「致」：招致。「附」：安撫。「茀（fú）茀」：強盛的樣子。「仡（yì）仡」：高崇的樣子。「肆」：通「襲」。「忽」：滅絕。「拂」：違背，抗拒。[1]

全詩大意爲：

天帝偉大而又輝煌，洞察人間慧目明亮。監察觀照天地四方，發現民間疾苦災殃。就是殷商這個國家，它的政令不符民望。想到天下四方之國，於是認真研究思量。天帝經過一番考察，憎惡殷商統治狀況。懷著寵愛向西張望，就把岐山賜予周王。

砍伐山林清理雜樹，去掉直立橫臥枯木。將它修齊將它剪平，灌木叢叢枝杈簇簇。將它挖去將它芟去，檉木棵棵椐木株株。將它排除將它剔除，山桑黃桑雜生四處。天帝遷來明德君主，徹底打敗犬戎部族。皇天給他選擇佳偶，受命於天國家穩固。

天帝省視周地岐山，柞樹棫樹都已砍完，蒼松翠柏栽種山間。天帝爲周興邦開疆，太伯王季始將功建。就是這位祖先王季，順從父親體現友愛。友愛他的兩位兄長，致使福祿不斷增添。天帝賜他無限榮光，承受福祿永不消滅，天下四方我周佔全。

---

[1] 參見姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 537—542 頁。

就是這位王季祖宗，天帝審度他的心胸，將他美名傳佈稱頌。他的品德清明端正，是非類別分清眼中，師長國君一身兼容。統領如此泱泱大國，萬民親附百姓順從。到了文王依然如此，他的德行永遠光榮。已經接受天帝賜福，延及子孫受福無窮。

天帝對著文王說道：「不要徘徊不要動搖，也不要去非分妄想，渡河要先登岸才好。」密國人不恭敬順從，對抗大國實在狂傲，侵阮伐共氣焰甚囂。文王對此勃然大怒，整頓軍隊奮勇進剿，痛擊敵人猖狂侵擾。大大增加周國洪福，天下四方安樂陶陶。

密人憑著地勢高險，出自阮國侵我邊疆，登臨我國高山之上。「不要陳兵在那丘陵，那是我國丘陵山岡；不要飲用那邊泉水，那是我國山泉池塘。」文王審察那片山野，佔據岐山南邊地方，就在那兒渭水之旁。他是萬國傚法榜樣，他是人民優秀國王。

天帝告知我周文王：「你的德行我很欣賞。不要看重疾言厲色，莫將刑具兵革依仗。你要做到不聲不響，天帝意旨遵循莫忘。」天帝還對文王說道：「要與盟國諮詢商量，聯合同姓兄弟之邦。用你那些爬城鉤援，和你那些攻城車輛，討伐攻破崇國城牆。」

臨車衝車轟隆出動，崇國城牆堅固高聳。抓來俘虜成群結隊，割取敵耳安詳從容。祭祀天神求得勝利，招降崇國安撫民眾，四方不敢侵我國中。臨車衝車多麼強盛，哪怕崇國城牆高聳。堅決打擊堅決進攻，把那頑敵斬殺一空，四方不敢抗我威風。

這是一首敘述周王先祖功德的頌詩，是周部族多篇開國史詩之一。《毛詩序》：「《皇矣》，美周也。天監代殷莫若周，周世世修德莫若文王。」這首頌詩先寫了西周爲天命所歸及古公亶父（太王）經營岐山、打退昆夷的情況，再寫了王季的繼續發展和他的德行，最後重點描述了文王伐密、滅崇的事蹟和武功。這些事件，是周部族得以發展、得以滅商建國的重大事件，太王、王季、文王，都是周王朝的「開國元勳」，對周部族的發展和周王朝的建立，作出了卓越的貢獻，所以作者極力地讚美他們、歌頌他們，字裡行間充溢著深厚的愛部族、愛祖先的思想感情。[1]

本章前幾段體例都是子思先摘引一句《詩經》，隨後給予點評，唯此段子思引夫子之言以點評之。整句大意爲：

《詩經・大雅・皇矣》云：「我懷有光明的性德，自然也就不需要厲聲厲色（來顯示我的威嚴）。」夫子評之曰：「用厲聲厲色去教化百姓，是最拙劣的行爲、最不明智的選擇。」最正確的方式是「德化」：以大德敦化，文明天下。

《詩》曰：「德輶如毛。」毛猶有倫。

首句詩文引自《詩經・大雅・烝民》。「德輶如毛」整句爲：「人亦有言：『德輶如毛，民鮮克舉之。』」此句可釋爲：「民眾中流行著這樣一句話：『德行雖如毛羽輕，很少有人能高舉。』」此句的喻義爲：心性內含無窮之真善美，名曰「性德」。此內涵像似無形無相，輕如鴻毛，卻重似泰山，超乎日月，大乎天地。古來百姓，罕有幾人能臻於心性，回歸永恆家園，實現生命永恆之涅槃。

「毛猶有倫」：子思摘引詩句「德輶如毛」後點評曰，雖然性德輕如鴻毛，微妙淵博，但這並不是無法倣傚和不能參照的理由，衹要用心去參究探索，性德之顯，明如日月。但千百年來，民眾都去追求顯著的東西，而極易漠視性德這樣貌似鴻毛般輕的東西。這真是可嘆呀！

「上天之載，無聲無臭。」至矣。

此詩句引自《詩經・大雅・文王》。全詩原文如下：

文王在上，於昭於天。周雖舊邦，其命維新。有周不顯，帝命不時。文王陟降，在帝左右。
亹亹文王，令聞不已。陳錫哉周，侯文王孫子。文王孫子，本支百世。凡周之士，不顯亦世。
世之不顯，厥猶翼翼。思皇多士，生此王國。王國克生，維周之楨。濟濟多士，文王以寧。
穆穆文王，於緝熙敬止。假哉天命，有商孫子。商之孫子，其麗不億。上帝既命，侯於周服。
侯服於周，天命靡常。殷士膚敏，裸將於京。厥作裸將，常服黼冔。王之蓋臣，無念爾祖。
無念爾祖，聿修厥德。永言配命，自求多福。殷之未喪師，克配上帝。宜鑒於殷，駿命不易。

[1] 參見姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 537—542 頁。

命之不易，無遏爾躬。宣昭義問，有虞殷自天。上天之載，無聲無臭。儀刑文王，萬邦作孚。

「文王」：姬姓，名昌，周王朝的締造者。「於（wū）」：嘆詞，猶「嗚」「啊」。「昭」：光明顯耀。「舊邦」：邦，諸侯國之別名。周在氏族社會本是姬姓部落，後與姜姓聯合爲部落聯盟，在西北發展。周立國從堯舜時代的後稷算起。「命」：天命，即天帝的意旨。周本來是西北一個小國，臣服於商王朝，文王使周發展強大，獨立稱王，奠定了滅商的基礎，遺命其子姬發（武王）伐商，建立新興的王朝。「有」：指示性冠詞。「有周」：這周王朝。「不（pī）」：同「丕」，大。「時」：是。「陟（zhì）降」：上行曰陟，下行曰降。「左右」：猶言身旁。「亹（wěi）亹」：勤勉不倦貌。「令聞」：美好的名聲。「不已」：無盡。「陳」：猶「重」「屢」。「錫（cì）」：賞賜。「哉」：「載」的假借，初、始。「侯」：乃。「孫子」：子孫。「本支」：以樹木的本枝比喻子孫蕃衍。「士」：這裡指統治周朝享受世祿的公侯卿士百官。「亦世」：猶「奕世」，即累世。「厥」：其。「猶」：同「猷（yóu）」，謀劃。「翼翼」：恭謹勤勉貌。「思」：語首助詞。「皇」：美，盛。「克」：能。「楨（zhēn）」：支柱，骨幹。王宗石《詩經分類詮釋》據《校勘記》謂「楨」字唐石經初刻「楨」，後改爲「禎」，「禎」有吉祥福慶之意。此說亦通。「濟濟」：有盛多、整齊美好、莊敬諸義。「穆穆」：莊重恭敬之貌。「緝熙」：光明。「敬」：嚴肅謹慎。「止」：猶「之」。「假」：大。「有」：得有。「罹」：數。「不」：語助詞。「億」：周制十萬爲億，這裡衹是概數，極言其多。「其罹不億」：其數極多。「周服」：服周。「靡常」：無常。「殷士」：歸降的殷商貴族。「膚」：《說文》曰「膚，籀文臚」，有陳禮時陳序禮器之意。「膚敏」：即勤敏地陳序禮器。「裸（guàn）」：古代一種祭禮，在神主前面鋪白茅，把酒澆茅上，像神在飲酒。「將」：行。「常服」：祭事規定的服裝。「黼（fǔ）」：古代有白黑相間花紋的衣服。「冔（xǔ）」：殷冕。「薦（jìn）臣」：忠臣。「無」：語助詞，無義。「聿（yù）」：發語詞。「永言」：久長。「言」同「焉」，語助詞。「配」：比配，相稱。「配命」：與天命相合。「喪」：亡，失。「師」：眾，眾庶。「喪師」：指喪失民心。「克配上帝」：可以與上帝相應和匹配。「駿命」：大命，也即天命。「駿」：大。「遏」：止，絕。「爾躬」：你身。「宣昭」：宣明傳佈。「義」：善。「問（wén）」：通「聞」。「義問」：美好的名聲。「有」：又。「虞」：審察，推度。「殷」：于省吾《澤螺居詩經新證》謂爲「依」之借字。「載」：行事。「臭（xiù）」：氣味。「刑」：同「型」，模範，儀法，模式。「儀刑」：倣法。「孚」：信服。[1]

全詩大意爲：

文王神靈升上天，在天上光明顯耀。周雖是古老的邦國，承受天命建立新王朝。這周朝光輝榮耀，上帝的意旨完全遵照。文王神靈升降天庭，在上帝身邊多麼崇高。

勤勉進取的文王，美名永遠傳揚人間。上帝厚賜他興起周邦，也賞賜子孫洪福無邊。文王的子孫後裔，世世代代蕃衍綿延。凡周朝繼承爵祿的卿士，累世都光榮尊顯。

累世都光榮尊顯，深謀遠慮恭謹辛勤。賢良優秀的眾多人才，在這個王國降生。王國得以成長發展，他們是周朝棟樑之臣。眾多人才濟濟一堂，文王可以放心安寧。

文王的風度莊重而恭敬，行事光明正大又謹慎。偉大的天命所決定，商的子孫成了周的屬臣。商的那些子孫後代，人數眾多算不清。上帝既已降下意旨，就臣服周朝順應天命。

殷商子孫臣服周朝，可見天命無常會改變。歸順的殷貴族服役勤敏，在京師祭饗作陪伴。他們在裸禮上服役，身穿祭服頭戴殷冕。爲王獻身的忠臣，要感念你的祖先。

感念你祖先的意旨，修養自身的德行。長久地順應天命，才能求得多種福分。商沒有失去民心時，也能與天意相稱。應該以殷爲戒鑒，天命不是不會變更。

天命不是不會改變，你自身不要自絕於天。傳佈顯揚美好的名聲，依據天意審慎恭虔。上天行事總是這樣，沒聲音沒氣味可辨。倣法文王的好榜樣，天下萬國信服永遠。

這首詩是《大雅》的首篇，歌頌周王朝的奠基者文王姬昌。朱熹《詩集傳》據《呂氏春秋・古樂》篇爲此詩解題曰：「周公追述文王之德，明周家所以受命而代商者，皆由於此，以戒成王。」這指明此詩創作在西周初年，作者是周公。後世說《詩》，多從此說。餘培林《詩經正詁》說：「觀詩中文字，懇切叮嚀，諄

[1] 參見姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 516—519 頁。

諄告誡，……故其說是也。至此詩之旨，四字可以盡之，曰：『敬天法祖』。」此論可謂簡明得當。[1][2]

上一句子思點評性德曰「毛猶有倫」，這一句引詩則進一步曰「上天之載，無聲無臭」：心性之性德，沒有聲音沒有氣味，純然無形無相，先天本有，無我無爲，超越而自在，自由而自然，自明而自覺，湛然清淨，極樂而永恆。聖人之境臻於此，已經極致與圓滿，故子思曰：「至矣」。

一部《中庸》起於「天命之謂性」，止於「無聲無臭」之清淨無爲、自然自在，首尾銜接如環，輪迴不已，自足自洽。整部《中庸》前半段勝言見地，中段妙闡修證，最後幾章表明聖果（聖境）如是這般，這般如是。見、修、行、果，飽滿而完備，故曰「至矣」。不僅儒家進修於此，講學於此，「至矣」；佛家、道家、諸子百家，以及整個東西方一切聖學，進修於此，講學於此，同樣喟然嘆曰：「至矣」。

「中」者，心性之別名也；「庸」者，心性全體大用、生生不息、健行不已之別名也。說中說庸，皆爲方便法門而已，旦有言語，皆無其實。究極而言，世上本無中，亦無庸，更無《中庸》之爲經。忘掉《中庸》最好的方式是精通她、消化她、吸收她和超越她。但當消化和吸收後，隨即徹底忘掉她。此時我們就可以告訴自己，也告訴後人：這個世上從來就沒有《中庸》，眾人切勿拘泥文字，死於句下。得意忘言，乃千古不易之理耳。「無聲無臭」者，即「不生不滅，不垢不淨，不增不減」；即「無無明，亦無無明盡」；即「無老死，亦無老死盡」；即「遠離顛倒夢想，究竟涅槃」。

誠如輪扁老先生所言「（經典乃）古人之糟魄[3]已夫」，《中庸》當然是孔伋之糟粕。道之所在，生命之真相，心性之自體，超乎言語，不落文字。學者若能了悟至此，起身將《中庸》雜與柴禾，付之一炬，自此只管灑落身心，一片誠明通化天地，「富貴不能婬，貧賤不能移，威武不能屈」，直下行去，一路坦途。恰如陸九淵云：「若某則不識一個字，亦須還我堂堂地做個人」。至矣！

潘麟 完稿於深圳

二〇二〇年五月十日

[1] 參見姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，第 516—519 頁。
[2] 〔宋〕朱熹注，王寶華整理：《詩集傳》，南京：鳳凰出版社，2007 年，第 204—206 頁。
[3] 魄：通「粕」。

附 錄:

生命科學與新軸心時代[1]

潘 麟[2]

摘要：自從雅斯貝爾斯提出「軸心時代」這一概念後，中外許多學者都對這一主題進行了深入而廣泛地思考。儘管我們這個時代仍然受到第一軸心時代的熏習，然而在經過千年的演變後，第一軸心時代似乎已經到了強弩之末，對這個時代的影響力日漸式微。到了當代，全人類經歷著越來越深重而持久的精神危機。在重重危機面前，人類強烈渴望第二軸心時代的到來。這份渴望源自人類對生命成長和覺醒的嚮往，這正是促使人類文明和歷史不斷前進的最根本持久的驅動力。人類與生俱來的本性由三大層次所構成，即「獸性」「人性」與「佛性」。獸性（即生物性）對應原始文明時期，人性對應第一軸心時代，佛性對應第二軸心時代。第一軸心時代成功地戰勝和超越了人之本性中的獸性（生物性）而從此進入人性領域。自第一軸心時代以來至近當代，人類出現了越來越嚴重的精神危機或曰存在危機，究竟而言，是因爲這些問題非人性內涵之能力所能洞察和解決，非得依靠佛性方能解決。第二（新）軸心時代是對第一軸心時代的否定和超越。從此，人類將進入佛性的全面甦醒時期。

關鍵詞：生命科學；獸性；人性；佛性；新軸心時代

一、什麼是生命科學

關於「生命科學」，近幾年來我寫下了多篇論文。除專門論文外，在我的國學著作裡也時常涉及。現引用幾篇。

東方文化皆爲生命之學

（引自拙著《〈大學〉廣義》[3]）

蓋儒家之學，以及中國和印度在內的整個東方傳統學術，無不始終緊扣著「實踐」而爲學。故東方文化是人生實踐之學，是心性實踐之學，是聖賢實踐之學（即內聖之學），是智慧實踐之學，其學可一言以蔽之：皆爲生命實踐之學，簡稱爲「生命學」。

所謂「生命學」，它是探索生命真相、轉化身心素質、掌握生命智慧的一門學問。包括中國和印度在內的東方文化，因其始終緊扣生命探索和生命實踐而爲學，故我們將東方的文化定義爲「生命的文化」，將東方的學問定義爲「生命的學問」。具言之，生命學即是「探索作爲意識存在的生命之真相，並通過不同方式（實踐的路徑）回歸生命本身而獲得人生終極圓滿的一門科學。」

「作爲意識存在的生命」一語中的「意識」與「生命」爲同義語。在生命學中，生命即意識之義，意識即生命之義。生命與意識在生命學中，及在東方文化中隨時可以互用。不僅生命與意識二詞爲同義，在正統儒家思想中，「天」「道」「體」「仁」「心」「性」「理」等等，皆爲生命之別名，這些詞語或指生命之體，或指生命之相，或指生命之用，或兼備體、相、用三義。

近來也有統稱西方科學中的腦科學、神經科學、生物化學、細胞生物學、生理學、遺傳學等爲生命科學的說法。嚴格而言，這些學科只應稱爲「生命體科學」或「生物體科學」，而不應稱爲「生命科學」。依我們東方文化中對「生命」一詞之理解和界定，生命是一個超越而本體的概念，它是一個意識性的、主體性的存在。對於超越而本體、意識性和主體性的存在，古人有「天」「道」「體」「仁」「心」「性」「理」等

[1] 原文發表於第三屆「生命與國學」高峰論壇（武漢，2018 年）
[2] 作者簡介：潘麟，印度德裡大學佛教哲學與中印佛教史專業碩士，東方生命研究院院長，當代傑出的原創型學者和哲學家。
[3] 潘麟：《〈大學〉廣義》，上海：復旦大學出版社，2015 年。

種種之異稱。儘管儒、佛、道諸家之思想形態各異，實踐與體證入路多端，但其講學、運思，皆不離「心性」二字則同也。因「心」「性」二字爲生命之別名，故東方諸學皆可稱爲「生命科學」而無疑問。如是，我們可以說，真正的生命科學在東方，而西方的「生命體科學（Bioscience）」群則屬於自然科學範疇。

如是，人類基本的科學系統可分爲三類：建立在人對自然界認識之上的科學，稱之爲「自然科學（Natural Science）」；建立在人對社會認識之上的科學，稱之爲「社會科學（Social Science）」；建立在人對自己認識之上的科學，則稱之爲「生命科學（Life Science or Lifeology）」。現代意義上的自然科學和社會科學，起源和發展於西方，傳統意義上的生命科學則一直是東方文明的核心價值之所在。

千百年來，我們衹是將儒學（包括佛學和道學等在內）視爲一門哲學思想體系，或視爲一門倫理思想體系，再或視爲一門宗教信仰體系。殊不知，它們是經歷了數千年曆史發展的十分精深的生命科學體系。

近一兩百年來，西方文化強烈影響著東方人的價值觀。因西方人不能理解和契合東方文化，不知其價值與精蘊所在，故不承認我們東方文化中具有體系完備且高度成熟的科學，因而他們十分粗暴地斷言：東方無科學，東方有的衹是一堆讓西方人感到莫名其妙的鬼神崇拜和散亂的哲理格言而已。

由於受到西方價值觀的嚴重影響與左右，我們自己也於不自覺間持有了同樣的認識。如是，於我們眼中，包括儒家在內的東方諸學體系衹是一個哲學思想系統、一個倫理道德系統，而無人將其視作一個有著數千年發展史的完備而嚴謹的科學體系——生命科學體系。相比較西方自然科學和社會科學而言，隱含在東方諸學術流派中的生命科學，無論其義理之完備，驗證之嚴謹，內涵之富博，還是其對人類在認識真理之方式、實現終極解放之實踐上，皆有著無可取代、難以稱量的意義！

《大學》作爲儒家以及整個東方文化中最爲重要的經典之一，毫無疑問，它是一部典型的生命學著作——指示終極生命之真相、生命實踐之方法與次第的一部學問著作。在我們看來，《大學》不是一般的著作，它是一部中國古聖先賢生命實踐後的心得報告之書，是生命到達聖賢之地後對其境界的真實描述之書。《大學》又可細分爲生命哲學和生命實踐兩部分。將其細分爲哲學和實踐兩部分，衹是一時行文之方便。在正統儒家，哲學思想（又名義理或知識）與生命實踐（又名踐履或工夫）是鳥之雙翼、車之雙輪，不可須臾離也。明代王陽明將其概括爲「知行合一」，並對此有精到地闡發：「知之真切篤實處，即是行；行之明覺精察處，即是知。知行工夫，本不可離，只爲後世學者分作兩截用功。……真知即所以爲行，不行不足謂之知。」[1]

論生命學的創立

（引自拙著《以心傳心》）

㈠什麼是生命學

根據人類認知对象的不同，我們總結出三類認識：人對自然的認識、人對社會的認識和人對自身的認識。人對自然的認識，發展出各門自然科學。所謂自然科學，即對自然界、物質、物理之間的關係與規則等進行探索的科學體系。人對社會的認識，發展出各門社會科學。所謂社會科學，即對社會規律、法則和演化歷程等進行探索的科學體系。人對自身的認識也應該有一門科學，那就是生命科學（省稱爲「生命學」）。所謂生命科學，即對生命內涵諸法則與屬性等進行深入探索的科學體系。

目前，社會科學、自然科學都有了，唯獨沒有正式的生命科學。西方近幾年也提出過所謂的「生命科學」概念，但其所謂的「生命科學」不是我們所說的生命科學。他們所謂的「生命科學」，仍隸屬於自然科學，研究的是諸如生物學、生理學、遺傳學等等。事實上，生命科學跟生物學、生理學、遺傳學等存在著本質的差別。爲什麼說西方所謂的「生命科學」仍然隸屬於自然科學而非真正的生命科學呢？因爲這些生物學、生理學、遺傳學等仍然將所研究的对象視作一個外在的对象，視作一個靜態的、自然界的客體之物。而真正的生命科學所探索的是作爲主體存在的意識內涵，研究的对象是擁有超越、反省、覺照、自在又自足，以及擁有極高能動性（即創造性）的主體存在（或曰存在主體）。故我們所言之生命科學，是源自於東方傳統文化中大量的對生命內涵的深刻洞見與豐富實踐所凝聚的智慧結晶與文明成果；故我們所言之生命科學，是以東

[1] 語出王陽明《傳習錄》。

方文化中對「生命」一詞的定義爲根據的。我們所講的生命科學，是作爲與社會科學、自然科學相并列的第三大類科學體系。那麼，我們所講的生命科學又是怎樣定義的呢？即，它是一門以探索人（同時也包括一切生物在內）的身心結構和存在屬性，以及通過相應的實踐而達到全面解放（即獲得終極開悟和徹底地實現其內在自由）的科學，並以此爲基礎而形成的道德觀、價值觀、人生觀、宗教觀、審美觀、宇宙觀和生命觀等生命哲學體系，以及生命醫學、生命潛能學、養生學、生命美學、生命教育學、生命哲學、生命倫理學等相關學科體系與科學群。

㈡生命學的起源與發展

2010 年，我在印度出版的英文著作 *Come up to the Great Guru* 一書中，首次提出了「生命學」這一學科概念，並爲它創造了一個英文專屬單詞：Lifeology。我給「生命學」這一全新的科學體系命名，但並不是說它起源於我，生命學的起源可以上溯到五千至七千年前。東方文化的先輩們，在文明發軔之初，就對生命內涵發生了濃厚的興趣，並隱居在山林中對其苦思冥想，努力探究生命內在的奧妙，這些在山林中的隱士們、苦行僧們就是歷史上第一代生命學家。從那以後，生命學慢慢地演變出很多椏枝。由於角度不同、探索的途徑不同，每一支系的探索者，其代表人物的身份都不一樣，但在我們眼中他們都是早期的生命學家。

道家修煉內丹的大師們，稱爲內丹師。內丹師是道家學派中典型的生命學家。他們通過修煉內丹的形式來探索生命的奧妙。還有中醫師，像扁鵲、華佗、孫思邈等，這些跨時代的醫學宗師們，從醫學角度進入生命的內涵之中，通過治療疾病、恢復健康的方式成爲一代生命學家。他們對身心內在結構和疾病的形成等很多方面探索而得的心得智慧，形成了一部部劃時代的醫學經典，同時也是超越歷史的生命學著作。那麼佛家呢？唐宋那些燦若星辰的大禪師們，像初祖達摩、二祖慧可，直至六祖慧能等等，都是真正意義上的生命學家——佛家學派內的生命學家。他們對生命內在的認識和探索，是前無古人的，甚至是後無來者的。他們擁有對生命獨特的見解，也凝聚了獨特的智慧。上述這些不同流派的生命學家和生命學學派無一不是東方文明史上，對生命學長期探索的智慧結晶。

還有西藏的密咒師和佛家密宗的修行家們。我在西藏拜師訪學前後達十年之久，大部分西藏地區我都去過，包括一些過去的密宗大師們閉關修行的山洞。他們在那裡常年閉關，在洞裡面從早到晚念誦咒語，念著念著，那個咒語就印到了山洞牆壁的石頭裡。我見到那些藏文的「嗡啊吽」「嗡嘛呢唄咪吽」等咒語就是印在了石頭裡，一看就不是手寫上去的，而是從石頭裡面往外透出來的，看上去很像是由石頭的天然紋理所構成，非常清晰。我還見過不少密宗大師們，手捏石頭就像捏豆腐一樣，很容易手就陷進去了；腳踩在青石上，像踩豆腐那樣，腳或鞋壓進去一釐米左右，留下了很深的腳印或鞋印。這些手印、腳印現在都還在，徧佈雪域各地。

像這樣神奇的生命現象，全是來自於他們對生命內在的長期修證和深入探索。這些修行人是真正的生命學家，還有那些瑜伽大師、苦行僧、風水師、命相師等等，他們也都屬於生命學家的範疇。他們用青春和一生來探索、研究、認識生命內在的真相，最終成爲人類歷史上對生命有卓絕認識和精深造詣的生命學家，他們爲人類所留下的浩瀚經典，就是證明。不管是儒家、佛家還是道家，裡面都潛含著大量的對生命真相的揭示，包含著顛撲不破的生命真理，這些足以構成一個博大精深的科學門類——生命學。

由於歷史的原因，生命學一直隱藏和混雜在各大宗教流派、神秘學，以及各種巫術與迷信之中。

所有人，包括佛陀、老子、孔子等這些聖賢們，他們雖然都有超越歷史的一面，但同時也有受束於其所處時代的一面。一方面他們超越了那個時代，走進了歷史，走進了未來，成爲了千古不朽的偉大人物；但是，他們也是歷史的產物，也受制於他們那個時代環境（社會環境、地理環境、文化環境）的影響。之所以強調他們受束於時代的那一面，與我們現在討論的生命學有直接關係：生命學在古代，無論是在佛陀、老子、孔子那裡，還是在禪師、內丹師、瑜伽師、隱士、風水師等那裡，他們均沒有意識到這是一門獨立的學科，更沒有努力去建設或完善生命科學體系的自覺意識。他們之所以長期地探索生命的奧妙，是出於其它目的和動機，比如是在某一強烈的宗教情感的推動下來探索生命的內涵，或出於對神靈的好奇，無意間探知出一些生命的內涵。因爲他們幾乎都是信奉某一宗教派別的信徒，出於對宗教的激情和無限的虔誠來探索生命，力圖

通過探索生命的方式來實現他們的宗教理想和宗教願望，所以從根本上講，他們祇是宗教徒或宗教家，無意於成爲生命學家。因爲他們的宗教家身份和各自的宗教信仰，必然導致他們在進行生命內涵探索時，難以避免地於有意或無意間把生命學跟宗教乃至於神秘學等混淆在一起。

從現在開始，從我們開始，首要之事就是努力地把生命學從以宗教爲代表的歷史傳統中拯救出來、剝離出來。剝離就是拯救，對雙方都是拯救，對生命學是個拯救，對宗教而言，亦復如是。如果我們對人類的未來有所貢獻的話，那麼一定是我們開創的生命學。

任何一門學問、任何一種思想或文化，必須讓其處在高度的自由中，它才能夠獲得長足發展。如果它被束手束腳，戴著鐐銬跳舞，如果它被周圍一些東西制約著、左右著，那麼它就肯定走不遠。如果宗教不從生命學中剝離出來，對它現在和未來的發展，將是一個嚴重的束縛和傷害。同理，如果生命學不從宗教中、不從歷史上各種形式的神秘主義思想與傳統中，徹底地剝離出來，獲得高度的自由，那麼在未來的很長時期內，生命學仍將一直處在原始科學、前科學的狀態，而得不到純粹化、體系化和自覺化的長足發展。由是，生命科學與傳統的宗教信仰、神秘主義等之間，必須要完成一個歷史性的任務：相互從對方那裡分離出來、獨立出來。祇有分離出來、獨立出來，彼此之間才能獲得最大限度地自由化。祇有自由，才能發展，這是歷史一再告訴我們的經驗。

㈢自然科學發展史的啟示

縱觀人類幾千年曆史的發展歷程，我們會發現一個現象，歷史越是進入近現代，便有越來越多的學科門類從宗教中分離出來。最早分離出來的是哲學，原來哲學跟宗教是不分家的，是水乳交融的，你中有我，我中有你。自西方文藝復興（Renaissance）後，哲學首先從宗教中分離出來，緊接著便是邏輯學、倫理學等自然科學和社會科學學科，也相繼分離出來，所以近代文明發展史可以定義爲各門科學與宗教的分離史、獨立史。

自然科學從宗教中分離出來，經歷了一個曲折而漫長的過程。最早的分離開始於西元十五世紀左右，其代表人物是哥白尼（Mikołaj Kopernik，1473—1543 年）和布魯諾（Giordano Bruno，1548—1600 年），但這兩個人都是非常虔誠的基督教徒。當時的西方社會是基督教一統天下，是一個政教合一的時代。他們在信仰基督教的過程中，一不小心發明瞭望遠鏡，透過望遠鏡進一步瞭解了太陽、月亮的運行軌跡，這讓他們十分震驚，因爲他們看到的太陽、月亮的運行規律和基督教裡面說的完全不同。基督教裡面說地球是宇宙的中心，宇宙中的各星球是繞著地球轉的，包括太陽、月亮等一切都繞著地球轉。而他們的發現正好相反，是地球繞著太陽轉。這個驚人的發現標誌著自然科學和宗教之間的第一次激烈衝突、第一次分離，但是這第一次的分離，自然科學失敗了，失敗的標誌是布魯諾被宗教裁判所判決爲異教徒，而被燒死在羅馬鮮花廣場上。可以說布魯諾是第一個爲自然科學的誕生與發展，獻出生命的偉大先驅。

接著，科學跟宗教繼續分離，一直到十七世紀牛頓（Isaac Newton，1642—1727 年）的誕生，他又進一步推動了自然科學與宗教之間的分離。牛頓三大定律和萬有引力的發現，使科學從宗教中（基督教中）得到了進一步的獨立。但是我們不要忘記一點，牛頓本人也是一個非常虔誠的基督教徒，他希望通過探索自然界的奧妙來實現對上帝的進一步認識。他非常鍾愛他的上帝，他想對上帝瞭解得更多一點，他瞭解的方式不是在教堂中祈禱，而是在科學中實驗，在科學中探索，他把對科學的探索視作進一步認識上帝之真相的手段和途徑。從他探索科學的動機和目的就能看出，他不是要遠離上帝，正好相反，他是通過對自然界的探索來進一步走近上帝、認識上帝。他認爲自然科學的探索並沒有阻礙他對上帝的愛，反而加強了他對上帝的愛。也就是說在牛頓的時代，自然科學仍然處在神靈的籠罩下，處在宗教的籠罩下，沒有徹底地分離出來。

自然科學與宗教根本的分離發生在二十世紀初，愛因斯坦（Albert Einstein，1879—1955 年）的誕生，使自然科學的宗教色彩大大地退化了。愛因斯坦也是一個宗教徒，但是他的宗教色彩比牛頓淡多了，在他的心目中，上帝的身份和上帝的內涵發生了根本性的變化。有人曾經問過愛因斯坦：「你信上帝嗎？」愛因斯坦說：「不大好說，我是信上帝的，但是我的這個上帝跟教堂裡那個上帝不是同一個。在我眼中，上帝就是自然界的規律和法則，我無比信任自然界的規律和法則，我相信自然界的萬物是在嚴格的規律和法則下運行的，

沒有任何一個事物離開規律和法則的制約與掌管。因此，在我眼中，上帝等於法則，我眼中的上帝就是物理學法則。」至此，自然科學跟宗教是平等關係了，不再是誰籠罩誰、誰主宰誰，而是終於平起平坐了。

從布魯諾這樣一位科學勇士到牛頓，再到愛因斯坦，時間跨過了漫長的三四百年。儘管愛因斯坦把上帝理解成自然界的規律和法則，但是上帝的身影並沒有徹底從自然科學世界中退出來，這就需要再出現一個人物，他就是史蒂芬・霍金（Stephen William Hawking，1942—2018 年）。巧得很，也有人問他：「你信上帝嗎？」他說：「No, no, no! No God!」又問他：「你認爲科學探索需要上帝介入嗎？」他說：「No, no, no!不需要上帝的介入，有我們科學家就足夠了。」這個回答意味著，自然科學終於跟宗教徹底分離了。

從布魯諾被燒死在鮮花廣場，標誌著自然科學與宗教分道揚鑣，一直到當代的史蒂芬・霍金爲止，整個四五百年的過程，就是自然科學不斷地從宗教中分離出來，並獨自發展、壯大，最終走向徹底自由和高度成熟的過程……

除上面引用的《東方文化皆爲生命之學》《論生命學的創立》兩篇文章外，還有《生命問題一直是人類的核心問題》《爲天地立心——中國孔子基金會訪談生命學家潘麟先生》《從六道輪迴看文明體系和生命世界之關係》《德性與仁心》《論鬼神文化的生命科學內涵》《對人類的「三性需求」應做到鼎足而觀》等十多篇論文，專門討論生命科學的性質、定義、內涵以及與傳統文化和自然科學之關係。限於篇幅，在此就不逐一引用了。

二、什麼是軸心時代

德國著名存在主義哲學家、歷史學家卡爾・西奧多・雅斯貝爾斯（Karl Theodor Jaspers，1883—1969 年）在其歷史學名著——於 1949 年出版的《歷史的起源與目標》著作中，提出了一個著名的概念——「軸心時代（The Axial Period）」。此概念一經提出，立即受到全球學者的高度關注和認同，並引起了廣泛而持久的熱烈討論。

《歷史的起源與目標》在其第一章的開首說道：

「在西方世界，基督教信仰締造了歷史哲學。在從聖・奧古斯汀（Aurelius Augustinus，354—430 年）到黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel，1770—1831 年）的一系列鴻篇巨著中，這一信仰通過歷史而具體化爲上帝的活動。上帝的啟示活動，相當於決定性的分界線。因此，黑格爾仍能說，全部歷史都來自耶穌基督，走向耶穌基督。上帝之子的降臨是世界歷史的軸心。我們的年表天天都在證明這個基督教的歷史結構。

但是，基督教僅是其教徒的信仰，而非全人類的信仰。因此，這一普遍歷史觀的毛病在於，它祇能爲虔誠的基督徒所承認。然而甚至在西方，基督徒經驗主義的歷史觀也並不受其信仰所束縛。信仰不等於對現實歷史過程的經驗的洞察。對於基督徒來說，《聖經》記載的歷史和世俗的歷史因爲意義不同，它們是分開的。虔誠的基督徒甚至能像檢驗其它以經驗爲根據的研究对象一樣，去檢驗基督教傳統本身。

假若存在這種世界歷史軸心的話，它就必須在經驗上得到發現，也必須是包括基督徒在內的所有人都能接受的那種事實。這個軸心要位於對於人性的形成最卓有成效的歷史之點。自它以後，歷史產生了人類所能達到的一切。它的特徵即使在經驗上不必是無可辯駁和明顯確鑿的，也必須是能使人領悟和信服的，以便引出一個爲所有民族——不計特殊的宗教信條，包括西方人、亞洲人和地球上一切人——進行歷史自我理解的共同框架。看來要在西元前五百年左右的時期內和在西元前八百年至兩百年的精神過程中，找到這個歷史軸心。正是在那裡，我們同最深刻的歷史分界線相遇，我們今天所瞭解的人開始出現。我們可以把它簡稱爲「軸心期」（Axial Period）。」[1]

首先，雅斯貝爾斯糾正了一個在西方流行千年之久的狹隘史學觀，即此前西方幾乎所有的史學家們都將西方的歷史自耶穌基督紀元開始算起。耶穌基督祇是西方的一個十分重要的宗教起點、信仰起點，但不是西方文明的起點，更不是人類文明的起點。人類文明的起點另有所在，這個起點，或者說這個軸心期，需再向前推進數百年，直到西元前八百年至西元前兩百年，特別是西元前五百年左右，纔是人類文明的軸心時期。緊接著，雅斯貝爾斯就「軸心期之特徵」展開了論述。

[1] 雅斯貝爾斯：《歷史的起源與目標》，魏楚雄、俞新天譯，北京：華夏出版社，1989 年，第 7—8 頁。

最不平常的事件集中在這一時期。在中國，孔子和老子非常活躍，中國所有的哲學流派，包括墨子、莊子、列子和諸子百家，都出現了。像中國一樣，印度出現了《奧義書》（Upanishads）和佛陀（Buddha），探究了一直到懷疑主義、唯物主義、詭辯派和虛無主義的全部範圍的哲學可能性。伊朗的瑣羅亞斯德（Zoroaster，伊朗語爲查拉圖斯特拉，譯爲 Zarathushtra）傳授一種挑戰性的觀點，認爲人世生活就是一場善與惡的鬥爭。在巴勒斯坦，從以利亞（Elijah）經由以賽亞（Isaiah）和耶利米（Jeremiah）到以賽亞第二（Deutero-Isaiah），先知們紛紛湧現。希臘賢哲如雲，其中有荷馬（Homer）、哲學家巴門尼德（Parmenides）、赫拉克利特（Heraclitus）和柏拉圖（Plato），許多悲劇作者，以及修昔底德（Thucydides）和阿基米德（Archimedes），在這數世紀內，這些名字所包含的一切，幾乎同時在中國、印度和西方這三個互不知曉的地區發展起來。

這個時代的新特點是，世界上這三個地區的人類全都開始意識到整體的存在、自身和自身的限度。人類體驗到世界的恐怖和自身的軟弱。他探詢根本性的問題。面對空無，他力求解放和拯救。通過在意識上認識自己的限度，他爲自己樹立了最高目標，他在自我的深奧和超然存在的光輝中感受絕對。

這一切皆由反思產生。意識再次意識到自身，思想成爲它自己的对象。人們試圖通過交流思想、理智和感受而說服別人，與此同時就產生了精神衝突。人們嘗試了各種最矛盾的可能性。討論，派別的形成，以及精神王國分裂爲仍互相保持關係的對立面，造成了瀕臨精神混亂邊緣的不安和運動。

這個時代產生了直至今天仍是我們思考範圍的基本範疇，創立了人類仍賴以存活的世界宗教之源端。無論在何種意義上，人類都已邁出了走向普遍性的步伐。

這一過程的結果是，以前無意識接受的思想、習慣和環境，都遭到審查、探究和清理。一切皆被捲入漩渦。至於仍具有生命力和現實性的傳統實體，其表現形式被澄清了，因此也就發生了變質。

神話時代及其寧靜和明白無誤，都一去不返。像先知們關於上帝的思想一樣，希臘、印度和中國哲學家的重要見識並不是神話。理性和理性地闡明的經驗向神話發起一場鬥爭（理性反對神話），鬥爭進一步發展爲普天歸一的上帝之超然存在，反對不存在的惡魔，最後發生了反對諸神不真實形象的倫理的反抗。宗教倫理化了，神性的威嚴因此而增強。另一方面，神話成爲語言的材料，用以表達與原意極不相同的含義：它轉變爲寓言。在此轉變過程中，神話得到改造，並在新的深度上被理解。它是在舊神話整個兒毀滅之際，按照新樣式創造的神話。舊神話世界漸漸被湮沒，但通過芸芸眾生代代相傳的信仰，它作爲整體背景而保存下來（並且後來能在廣大地區佔居優勢）。

這一人性的全盤改變可稱爲精神化。對生命公認的解釋動搖了，截然相反的事物間的平靜，變成了對立和矛盾的不安。人不再封閉在自身之中。他變得不能確定自己，因此向新的無限的可能性開放。他能聽見和理解以前無人探詢和表明的東西。前所未聞的事物變得明顯起來。人漸而感到上帝的存在、他自身和他所處的世界，但不知道結局。問題依然存在。

哲學家首次出現了。人敢於依靠個人自身。中國的隱士和雲遊哲人，印度的苦行者，希臘的哲學家和以色列的先知，儘管其信仰、思想內容和內在氣質迥然不同，但統統屬於哲學家之列。人證明自己有能力，從精神上將自己和整個宇宙進行對比。他在自身內部發現了將他提高到自身和世界之上的本原。

人在理論思辨中把自己一路提高到上帝本身，他把這理解爲雙重性因主客體的消失和對立面的相合而不復存在。他以模糊而易誤解的、具體的理論思辨形式，表達了精神凌空翱翔的體驗，它宛如在上帝體內的甦醒，宛如合二爲一的神秘珠蚌，宛如與上帝同在，宛如成了上帝意志的工具。

特殊的人性被束縛和藏匿在人的軀體之內，它被本能所羈絆，祇能朦朧地意識到自己。它渴望解放與拯救，它向著理念飛升，它平心靜氣地順從，它全神貫注地反思，它瞭解作爲大我的自身和世界，它體驗「涅槃」，它與「道」相一致，它服從上帝的意志。在此過程中，它已經能在此岸世界獲得解救。這些信念和教義雖然途徑不同，但有一點是共同的，即人能夠僅僅獨自一人踩出這些途徑，他通過在存在整體內不斷地意識到自己而超越自己。他可能放棄一切塵世財物而避居荒漠、森林或山嶺，作爲隱士而發現孤寂的創造力，然後也可能作爲智者、賢哲和先知而重新入世。在軸心期，首次出現了後來所謂的理智和個性。

個人獲得的成就決沒有傳授給大眾。人性潛力（Potentiality）的頂峰和芸芸眾生之間的鴻溝變得異常之

大。然而，個人的變化間接地改變了大眾。人性整體進行了一次飛躍。

我們發現，與這個新的精神世界相一致，上述三個地區表現出類似的社會學情景。那裡有大量的小國和城邦，有國家對國家、城邦對城邦的鬥爭，然而這首先要有驚人的繁榮和財富、力量的發展。中國的諸侯列國和城市在周朝軟弱無力的帝國統治下，獲得了獨立自主的生活。政治進程包括諸侯列國通過征服其它小國而得到的擴展。在希臘和近東，一些小城邦國，在某種程度上，甚至包括被波斯所征服的城邦，都享有獨立地位。在印度，有許多邦國和城市。

相互交流在這三個地區分別建立了精神傳播運動。孔子、墨子和其他的中國哲學家們，遊歷中原，到處贏得促進精神生活的佳譽，並奠立了漢學家們所說的各學派；希臘的詭辯家和哲學家同樣到處漫遊；而佛陀則在各地雲遊中度過一生。

过去，这三个地区的精神状况一直比较持久。任凭灾祸迭起，一切仍重复发生，它們被禁錮在靜止滯緩的精神運動範圍之內。這種精神運動沒有進入意識，因此得不到領悟。現在正相反，作用力增強了，它引起了狂潮奔湧的運動。

這一運動獲得了意識。人類的存在作爲歷史而成爲反思的对象。人們感知到某種非凡之舉已在自己的現存開始。但是，正是這種意識同時使人們認識到，這個現存是以無限的過去爲先導的。就在人類特殊精神的覺醒之初，人得到記憶的支撐，意識到此世是屬於時代的晚期，甚至屬於衰微的時代。

人們明白自己面臨災難，並感到要以改革、教育和洞察力來進行挽救。他們製定計劃，努力控制事件的進程，並第一次要恢復或創建良好的環境。歷史在總體上被看作是世界表現形式的序列，它或者是不斷衰落的過程，或者是循環運動，或者是上升發展。人們殫精竭慮地尋求人類能最和睦地共同生活、實行最佳統治管理的方法。改革的觀念支配了實踐活動。哲學家們周遊列國，成爲智囊和導師。他們或者遭到蔑視，或者得到追隨。他們投入討論並互相抗爭。在孔子受挫於魏國和柏拉圖在錫拉丘茲[1]的失敗之間，在培養未來國士的孔子學塾和服務於同一目的柏拉圖學園之間，可以找出社會學的類似現象。

不能把這個經歷了所有這些跨越世紀的發展的時代，看作是一個簡單的上升運動。它是一個既創造又毀滅的時代。它並沒有達到最終的盡善盡美。個別賢哲實現的最高思想潛力及其實際表達，沒有成爲共同的財富，因爲大多數人跟不上他們的步伐。因自由意向而開始的運動，結果卻變成無政府狀態。當這一時代喪失其創造力時，三個文化區都出現了教條僵化和水平下降。在日益不堪忍受的混亂中，一種通過重建持久環境而尋求新關係的努力產生了。

結局起初是政治性的。在中國（秦始皇帝，前 259—前 210 年）、印度（孔雀王朝，約西元前 324—約前 187 年）和西方（希臘帝國和羅馬帝國，前 27—476/1453 年，西羅馬帝國於 476 年滅亡，東羅馬帝國於 1453 年滅亡），幾乎同時興起了主要靠征服起家的強大帝國。每一處舊秩序崩潰的最初結果即是工業技術和組織規劃秩序的建立。

但是，處處保留著與先前存在的事物之精神聯繫。過去成爲崇拜的典範和对象。過去的成就和偉人仍清晰地留在人們的記憶中，並提供了學習和教育的內容（孔子的儒家思想在漢朝的發展，阿育王[2]對佛教的推動，以及奧古斯都時代有意識地建立的希臘—羅馬文化教育）。

軸心期末期出現的各世界性帝國，自以爲奠定了永久的基礎，但其穩定祇是表面的。儘管與軸心期的國家形成比起來，它們延續了很長的時間，但最終都式微衰敗，分崩離析。隨後的數千年裡，大量的變化產生了。從某種觀點看來，大帝國的瓦解和重建成了軸心期結束以來的歷史，正如欣欣向榮的古代文明曾構成數千年曆史一樣。但是在前數千年中，歷史具有不同的意義，它缺乏後來軸心期首次感受到的精神作用力，這種作用力此後一直起著作用，它探究人類的全部活動，賦予歷史以新的意義。[3]

繼該書第一章第一節的「軸心期之特徵」之後，在接下來的「自軸心期以來的世界歷史結構」一節裡，雅斯貝爾斯有諸多精闢之論述，摘引如下。

在所有地方，軸心期結束了幾千年古代文明，它融化、吸收或淹沒了古代文明，而不論成爲新文化形式

[1] 錫拉丘茲，意大利西西里島東南部海港，西元前 734 年迦太基人建立的古城。（原註）
[2] 阿育王，古印度孔雀王朝國王，西元前 273—232 年在位。（原註）
[3] 雅斯貝爾斯：《歷史的起源與目標》，魏楚雄、俞新天譯，北京：華夏出版社，1989 年，第 8—13 頁，對個別地方略有修改。（引者注）

載體的是同一民族或別的民族。前軸心期文化，像巴比倫文化、埃及文化、印度河流域文化和中國本土文化，其本身規模可能十分宏大，卻沒有顯示出某種覺醒的意識。古代文化的某些因素進入了軸心期，並成爲新開端的組成部分，祇有這些因素才得以保存下來。與軸心期光輝的人性相比，以前最古老的文化十分陌生，似乎罩上了面紗，人彷彿仍未真正甦醒過來。孤立的開端並不掩蓋上述事實，它在自身中萌動，卻沒有對整體和後來產生影響（例如埃及人論述一個人厭倦了生命和靈魂，巴比倫人的懺悔聖歌和吉加美士史詩[1]）。宗教和宗教藝術的不朽因素，大規模的國家形成，以及與此相應的司法制度的創立，都是軸心期意識敬畏和讚美的对象，它們甚至被奉爲楷模（例如孔子和柏拉圖即這樣認爲）。不過，人們是用一種改變其意義的新眼光來看待它們的……

直至今日，人類一直靠軸心期所產生、思考和創造的一切而生存。每一次新的飛躍都回顧這一時期，並被它重燃火焰。自那以後，情況就是這樣。軸心期潛力的甦醒和對軸心期潛力的回憶，或曰復興，總是提供了精神動力。對這一開端的復歸是中國、印度和西方不斷發生的事情。

軸心期雖然在一定的空間限度裡開始，但它在歷史上卻逐漸包羅萬象。任何未同軸心期獲得聯繫的民族仍保持「原始」，繼續過著已達幾萬甚至幾十萬年的非歷史生活。生活在軸心期三個地區以外的人們，要麼和這三個精神輻射中心保持隔絕，要麼與其中的一個開始接觸。在後一種情況下，他們被拖進歷史。例如，在西方有日耳曼民族和斯拉夫民族；在東方有日本人、馬來亞人和暹羅人。對許多原始民族來說，這種交往導致了他們的滅絕。生活在軸心期以後的全部人類，不是保持原始狀態，就是參與當時唯一具有根本意義的新事態發展過程。歷史一旦產生，原始民族便成爲史前殘餘，他們佔據的空間不斷縮小，並且祇是在現在才達到了盡頭。

從三個地區相逢之際起，它們之間就可能存在一種深刻的互相理解。在初次相遇時，他們便認識到，他們關切同樣的問題。儘管相隔遙遠，但他們立即相互融合在一起。當然，他們並不共同信奉一種唯一的客觀真理，不受這種真理束縛，（這種真理只會在科學中發現，科學在方法論上是有意識的，它能迫使人們普遍讚同其命題，所以它能傳遍全球而無任何改變，並有權要求全體合作），但是他們在彼此相遇中耳聞目睹了真實而絕對的真理，即歷史上不同血緣的人類所實踐的真理。[2]

雅斯貝爾斯結束了第一章的「軸心期之特徵」和「自軸心期以來的世界歷史結構」這兩節的精彩論述之後，給了一個總結。

總而言之，軸心期的概念提供了藉以探討其前後全部發展的問題和標準。早先文明的輪廓漸漸消散，承載它們的民族在加入軸心期運動時從視野中消失了。在并入自軸心期開始的歷史運動之前，史前民族一直保持史前狀態，要不就是滅亡。軸心期同化了存留的一切。從軸心期起，世界歷史獲得了唯一的結構和至少持續到我們時代的統一。[3]

三、對「軸心時代」探索的回顧

新軸心時代又名第二軸心時代（The Second Axial Period）。當雅斯貝爾斯於 1949 年在其《歷史的起源與目標》中首提了「軸心時代」或曰「軸心期」這一概念後，自此，中外學者除了熱議發生於西元前八百年至西元前兩百年的那次「文明爆發期」或曰「文化井噴期」之外，同樣圍繞著「是否有第二軸心時代」或「第二軸心時代何時到來」等話題，展開了熱烈地討論和暢想。

大体而言，西方学者呼应雅斯贝尔斯的“轴心时代”思想的方式，基本上是丰富、拓展、深化、论证雅斯贝尔斯之“轴心时代”，关于“是否有第二轴心时代”或“第二轴心时代何时到来”等话题，则少有涉猎。在西方最为代表者当数凯伦·阿姆斯特朗（Karen Armstrong）女士。

阿姆斯特朗女士是英國著名作家、宗教學家，曾在修道院修行七年之久，後到牛津大學學習並獲得博士學位。她是英國最具盛名的宗教評論家之一，她同時也是穆斯林社會科學協會的榮譽會員。其 1981 年出版的

[1] 古代兩河（幼發拉底河、底格裡斯河）流域的文學作品，主要描寫傳說英雄烏魯克王吉加美士（Gilgamesh）建立奇功偉業和尋求長生不死的種種經歷，歌頌了英雄對惡勢力的反抗精神。（引者注）

[2] 雅斯貝爾斯：《歷史的起源與目標》，魏楚雄、俞新天譯，北京：華夏出版社，1989 年，第 13—15 頁。（引者注）

[3] 同上，第 15 頁。（引者注）

處女作《穿過窄門》，記錄了自己所親歷的七年修女生活，這本書出版後立即風靡一時。隨後，她創作了一系列的暢銷書，如《神的歷史》《神話簡史》《佛陀》等。其中《神的歷史》被譯成三十多種語言，在《紐約時報》暢銷書榜上久居不下，創造了一個熱銷奇跡。而《佛陀》一書也成爲全球最暢銷的圖書之一，銷量超過三百萬冊。其著作還有《初創世界》《聖戰》及《穆罕默德》《軸心時代：人類偉大宗教傳統的開端》等。

《軸心時代：人類偉大宗教傳統的開端》是阿姆斯特朗的重要著作之一，由海南出版社於 2010 年出版。在該書譯本的簡介中有這樣的描述：

內容豐富、涵蓋面廣，且頗具思想深度，加之作者旁徵博引、文筆優美、深入淺出，將宏觀理論的闡釋與微觀事物的細膩描述巧妙結合，因而此書具有很強的可讀性。閱讀《軸心時代：人類偉大宗教傳統的開端》，不僅能深入瞭解人類古代宗教、哲學思想的發展脈絡，還可認識到中國傳統文化在世界歷史長河中的重要地位。因此，無論是針對個人層面的修身養性，還是社會層面的治國安邦，該書都具有高遠的指導意義。

英國著名宗教學家凱倫·阿姆斯特朗以豁達恢宏的氣度、悲天憫人的情懷，向讀者展開一幅人類文明最輝煌的時代畫卷；同時以凝練優美的筆觸，著力闡述古代中國、印度、中東和希臘這四個高度文明的地區，是如何哺育出人類宗教和哲學傳統的，以便讀者清楚地瞭解到中國的儒道思想，印度的耆那教、印度教和佛教，以色列的一神教以及希臘的哲學理性主義的形成過程及其當時錯綜複雜的社會背景。

從其幾部代表作——《軸心時代：人類偉大宗教傳統的開端》《佛陀》《神的歷史》等，不難看出阿姆斯特朗一生的學術研究，都沒有離開雅斯貝爾斯開創的「軸心期」概念。除了阿姆斯特朗的著作之外，在西方，圍繞著「軸心期」的著作、論文和相關言論，是非常多的，可以說舉不勝舉。

雅斯貝爾斯的「軸心期」之說，同馬克斯·韋伯（Max Weber，1864—1920 年）有關西方現代社會起源的研究存在著內在聯繫，故自二十世紀六十年代後，它便引起了西方社會學家的廣泛注意。延至二十世紀七八十年代，以史華茲（Benjamin I.Schwartz，1916—1999 年）和 S.N.艾森斯塔特（1923—2010 年）爲首的一批社會人文學者對這一專題進行了數次大討論，形成了被稱爲「文明動力學」的歷史社會學新分支。而此前的研究，主要集中在軸心時代的起源即「發生學」或曰「動力學」方面——探討是什麼力量催化出如此光輝燦爛的文明（精神）全面爆發期。

雅斯貝爾斯的《歷史的起源與目標》最早的漢譯本遲至 1989 年才由華夏出版社出版發行，自此，國人才正式而全面地接觸到雅氏的「軸心期」思想。但對「軸心期」的討論，則在《歷史的起源與目標》一書的漢譯本尚未出版之前，就已經如火如荼地討論了起來。

偉大的愛國主義思想家聞一多先生（1899—1946 年）很可能是我國最早明確意識到「軸心時代」這一歷史現象的學者。他在《文學的歷史動向》一文中有過關於軸心時代的說法：「人類在進化的途程中蹣跚了多少萬年，忽然這對近世文明影響最大最深的四個古老民族——中國、印度、以色列、希臘——都在差不多同時猛抬頭，邁開了大步。」

《文學的歷史動向》一文作於 1943 年，而《歷史的起源與目標》一書則誕生於 1949 年。也就是說，在雅斯貝爾斯提出「軸心期」的七年前，中國的學者就已經提出了十分類似的觀點。

自 1989 年《歷史的起源與目標》漢譯本在中國正式出版之後，中國學者們圍繞著「軸心時代」這一重大而複雜的概念，展開的各種角度的熱烈討論明顯增多，且呈現出與西方相反之趨勢——更熱衷於探討「新軸心時代（或曰第二軸心時代）」之相關問題。

「第二軸心時代」的觀念，在西方首先由英國的凱倫·阿姆斯特朗和美國的天主教神學家尤爾特·卡曾斯（Ewert Cousins）提出。卡曾斯指出，由於技術和人文主義的發展，人類正進入一個新的「軸心時代」。結合諸多國際和國內思想家、學者的思考，「第二軸心時代」有如下一些特徵：全球意識、跨文化意識、對話意識、生態意識、女性意識、親證意識等。在國際上倡導和探索「第二軸心時代」觀念的思想家和學者，代表者還有唐·庫比特（Don Cupitt）、傅恩克（Franz Xaver Funk）、斯威德勒（Leonard Swidler）以及哈佛大學亞洲中心資深研究員、北京大學高等人文研究院院長杜維明教授等。

杜維明教授對於與軸心時代有密切關係的「第二軸心時代」的宣傳可以說用力最勤，在重要期刊上發表

有《軸心文明與儒家傳統》《新軸心時代的必要與可能》[1]等長篇論文，並多次以此爲主題發表學術演講。由於杜維明教授對第一和第二軸心時代的大力倡導，其相關思想和觀點引起了很多學者的高度關注，圍繞著杜維明教授的相關思想而展開研究和探討的論文日益增多。如 2004 年 10 月發表於《西南民族大學學報・人文社科版》、由當時的西南民族大學社會學系段吉福副教授譔寫的長篇論文《「一陽來復」：新軸心時代的儒學前景——杜維明新儒學思想簡論》，2003 年 6 月發表於《大連理工大學學報（社會科學版）》、由當時的大連理工大學人文社會科學學院洪曉楠教授譔寫的長篇論文《新「軸心時代」的文明對話——論杜維明的「文明對話」觀》，以及 2009 年 8 月天津大學張文彥碩士的長篇論文《杜維明「文明對話」理念述評》等。

在中國最初提出「第二軸心時代」觀念的是北京大學湯一介教授（1927—2014 年）。2007 年 6 月 24 日至 28 日在武漢大學召開的「第十五屆國際中國哲學大會」期間，山東電視台記者在採訪湯一介教授時，引出了幾段話：「在知識和科學高度發達的今天，說人類文明進入了一個『新軸心時代』是毫不過分的」，「我早在 1998 年費孝通先生（1910—2005 年）主持的一個會議上，就提出過『新軸心時代』這個概念。」隨後湯先生從三個方面，對「新軸心時代」與「舊軸心時代」進行了比較。

湯一介先生於 2014 年 9 月 9 日在北京去世，在先生去世前的 2014 年 1 月，中央編譯出版社出版了先生的最後一部哲學論文集《矚望新軸心時代——在新世紀的哲學思考》[2]。從其書名可知，先生平生的哲思始終是緊扣著「軸心時代」與「新軸心時代」這兩個基本概念而展開的。

杜維明、湯一介等學者敏銳地看到了軸心時代課題的重大學術和現實價值，在倡導和研究「軸心時代」上功不可沒。緊隨其後的則是「第二軸心時代文叢」。

在浙江大學基督教與跨文化研究中心的大力支持下，宗教文化出版社決定和浙江大學基督教與跨文化研究中心合作出版「第二軸心時代文叢」。由王志成、陳紅星擔任主編，思竹和韓松擔任副主編，這套叢書正式開始系列出版。[3]「第二軸心時代文叢」的宗旨是「以宗教學術圖書促宗教對話的研究和實踐」。對當今，尤其是「第二軸心時代」特徵下的不同宗教對話、不同文化對話的專業深入研究則是本文叢的精髓。「第二軸心時代文叢」的推出，也就此開創了我國宗教對話研究、跨文化對話研究的新局面。

從 2004 年開始推出「第二軸心時代文叢」第一本開始，到目前爲止，這套叢書已經出版 22 部高質量、高品位的學術專著，並在宗教學界、教界等都產生了廣泛而良好的影響。……對於叢書內容的選擇，既要有國外學者最新研究成果的譯著，也要有中國內地及港澳台學者原創性的研究著作。[4]

匯聚英國、印度、西班牙、美國、韓國以及我國內地、香港、台灣等優秀的學者是「第二軸心時代文叢」品牌的關鍵力量。在這套文叢中，從跨文化對話之父雷蒙・潘尼卡（西班牙、印度），到後現代宗教哲學家唐・庫比特（英國），從基督教宗教對話倡導者保羅・尼特（美國），到佛耶對話案例研究者弗雷德裡克（美國），從佛教（包括禪）、道教到基督教、印度教，從過程神學、生態神學到漢語神學，叢書匯聚了當下宗教對話學界的最新研究成果。也正是通過「文叢」這個窗口，國內的很多學者認識了雷蒙・潘尼卡、唐・庫比特、保羅・尼特、弗裡德裡克等國際著名的宗教哲學學者。[5]

「第二軸心時代文叢」收錄了主編之一王志成教授的《全球宗教哲學》《走向第二軸心時代》和《解釋、理解與宗教對話》三部重要著作。

《全球宗教哲學》嘗試在全球化視域下探討世界各大宗教共融的可能。作者創造性地提出了「靈性實在」的假設，將有神論傳統、無神論傳統和人文主義傳統彼此關聯，爲各大傳統信仰之間的對話尋找合理的基礎。

《走向第二軸心時代》則對第二軸心時代的基本觀念、第二軸心時代的宗教對話、宗教和平等主題進行了系統探討。這也是國內第一部系統探討「第二軸心時代」文明的著作。

《解釋、理解與宗教對話》則是一本具體研究宗教對話的模式、宗教他者、宗教關係以及第二軸心時代的宗教哲學等問題的專著。[6]

---

[1] 杜維明：《現代精神與儒家傳統》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，1997 年。
[2] 湯一介：《矚望新軸心時代——在新世紀的哲學思考》，北京：中央編譯出版社，2014 年。
[3] 王志宏：《「第二軸心時代」文叢與我國宗教研究學術前沿》，《宗教文化》，2009 年第 2 期，第 46—47 頁。
[4] 同上，第 47 頁。
[5] 同上，第 47 頁。
[6] 同上，第 49 頁。

浙江大學王志成教授除了上述的三部關於「軸心時代」和「新軸心時代」的專著之外，還有若干長篇論文和相關主題的學術演講等。

香港中文大學以及台灣宗教學界也從時代境況下，積極探索研究新時代的特徵。面對全球化時代宗教文明新的特徵，面對人類不同宗教文明之間相互的關係，他們積極介紹國內外宗教學術研究的思潮，探討研究軸心時代宗教文明的變遷，研究新時代下不同宗教之間相互的理解以及對話之模式，譔寫相關論文和著作，內容主要涉及宗教對話、跨文化研究、基督教神學、宗教哲學、宗教和平等，推進和諧宗教的建設。

港台學界對「軸心時代」也是很早就給予了親切地關注和深刻地思考。朱魯子在《軸心時代的闡釋》中說道：「2000 年伊始，香港中文大學主編的《二十一世紀》雜誌連續兩期以『軸心文明與二十一世紀』爲主題的專輯，集中深入地討論了『軸心時代』和所謂的『第二軸心時代』課題。如，金觀濤譔文《展望第三個千年》，提出軸心文明在當代復活的可能性問題；[1]歷史學家許倬雲的《談樞軸時代》一文認爲，以科技文明爲主的當今時代，比軸心時代更有價值；[2]著名學者餘英時先生的《軸心突破和禮樂傳統》思致深遠……」「餘英時先生詳細地論證了中國軸心時代超越的獨特性……中國的軸心突破好像是「最不激進」或「最爲保守」的……中國在軸心時代期間或此後，都著重於歷史的連續性。「突破」是出現了，但是並非與突破前的傳統完全斷裂。餘英時先生認爲，相對於帕森斯所指出的希臘軸心突破針對的是荷馬諸神的世界，以色列針對的是《舊約》和摩西故事，印度針對的是悠久的吠陀傳統而言，中國軸心突破發生的背景則是三代（夏、商、周）的禮樂傳統。」「希臘與以色列的『軸心突破』，都是屬於『外向超越』型的；中國古代『突破』所帶來的『超越』與希臘和以色列恰恰相反，可以更明確地界說爲『內向超越』（Inward Transcendence）。」[3]「我國台灣學者張灝的《從世界文化史看樞軸時代》，視野開闊，資料豐富；[4]香港學者陳方正在《全球未來文明展望：憧憬與疑惑》中回顧了軸心文明說，討論現代軸心文明出現的可能性問題。」「就如陳方正教授所說……『軸心文明』，則是指凝聚著人類價值與精神面貌的宗教與哲學思想，它是文明的『內核』，是其最深層、最根本的部分。[5]」

朱魯子在《軸心時代的闡釋》中繼續說道：「李澤厚、陳來、姜廣輝、餘敦康等學者在研究中國軸心時代時提出過一個與軸心時代概念直接相關的『前軸心時代』概念。他們幾乎都認爲，我們僅僅通過『軸心時代』這個概念本身去找軸心時代根源，是不能找到答案的，要解決這些問題，我們必須向前追溯，這就自然引出一個『前軸心時代』的問題。」「李澤厚先生對巫文化的討論[6]——說巫史傳統——受到學界的普遍重視，可視爲對中國軸心時代發生背景研究的一個貢獻。」

四川教育出版社於 2002 年出版了四川大學中文系教授劉黎明（1956—2013 年）的《軸心時代》一書，正如該著作的內容提要所言，「從總體上看，中國傳統哲學以人爲核心、以天人觀爲框架、以道德說教爲主要內容、以社會政治爲最後歸宿的特徵相當明顯，從而形成了與西方哲學相區別的民族性。因此，我們可以說，人學是中國傳統哲學的核心問題。春秋戰國之際，中國歷史上出現了學術空前繁榮的諸子競出、百家爭鳴的局面，在這期間所產生的種種學術思想，大致確定了中國傳統文化的基本格局。而幾乎與此同時，古印度、古西亞、古希臘也發生了類似的情況。德國哲學家雅斯貝爾斯稱人類歷史上的這一時期爲『軸心時代』，依據他的說法，這是人類精神大覺醒的時期。我們中華民族的傳統人學就是在這一時期奠基了。」——這部著作在很多方面都類似於英國著名作家、宗教學家凱倫·阿姆斯特朗的名著《軸心時代：人類偉大宗教傳統的開端》。不同處在於，凱倫·阿姆斯特朗的名著《軸心時代：人類偉大宗教傳統的開端》是全球視野，所論涵蓋其對四大古文明發源區的深入梳理，而劉黎明的《軸心時代》則緊緊圍繞著中國上古到先秦時期的文

[1] 《二十一世紀》，香港：香港中文大學，總第 57 期。
[2] 同上。
[3] 《二十一世紀》，香港：香港中文大學，總第 58 期。
[4] 同上。
[5] 同上。
[6] 李澤厚（1930—），湖南長沙寧鄉人，哲學家、美學家、中國思想史學家。曾就讀於寧鄉四中，湖南省第一師範，1954 年畢業於北京大學哲學系。曾任中國社會科學院哲學所研究員。1988 年當選爲巴黎國際哲學院院士。1992 年客居美國，先後任美國、德國等多所大學的客席講座教授等。1998 年獲美國科羅拉多學院人文學榮譽博士學位。李澤厚先生著有《說巫史傳統（李澤厚舊說四種）》一書，其中所收《論巫史傳統》《說儒法互用》和《「說巫史傳統」補》，專題論述了「理性化了的巫史傳統」是如何源起、如何成爲中國古代文化的重要特質，以及如何構成我們傳統的基本文化範疇。這些相互關聯、發展的重要論述，從源頭上探尋了中華文化的奧秘。

明與歷史起源進行梳理。

進入二十一世紀以來，我國學者對「軸心時代」的思考，創新性成果最爲豐碩者，當屬南開大學哲學系朱魯子先生。2007 年，朱魯子先生的哲學博士畢業論文就是《軸心時代的歷史唯物主義闡釋》。2011 年 8 月，南開大學出版社出版了朱魯子先生的《軸心時代的闡釋》。該著作從「軸心時代的基本特徵」「軸心時代的研究現狀」「軸心時代的精神危機及其應對」「展望第二軸心時代」等主題展開生動而雄辯地討論，對第一軸心時代進行了深刻地回顧，對第二軸心時代給予了深情地展望。書中涉及的思考與觀點，極具啟迪意義和再思考價值，是當代我國學者關於軸心時代研究領域的著作中不可多得的名著。

我們欣喜地發現，國家主席習近平在各類重大會議上曾多次提到軸心時代和新軸心時代，並作了精闢的闡釋。例如，2014 年 10 月 15 日，習近平主席在文藝工作座談會上的講話中提到：

……爲什麼要高度重視文藝和文藝工作？這個問題，首先要放在我國和世界發展大勢中來審視。我說過，實現中華民族偉大復興，是近代以來中國人民最偉大的夢想。今天，我們比歷史上任何時期都更接近中華民族偉大復興的目標，比歷史上任何時期都更有信心、有能力實現這個目標。而實現這個目標，必須高度重視和充分發揮文藝和文藝工作者的重要作用。

文化是民族生存和發展的重要力量。人類社會每一次躍進，人類文明每一次昇華，無不伴隨著文化的歷史性進步。中華民族有著五千多年的文明史，近代以前，中國一直是世界強國之一。在幾千年的歷史流變中，中華民族從來不是一帆風順的，遇到了無數艱難困苦，但我們都挺過來、走過來了，其中一個很重要的原因就是世世代代的中華兒女培育和發展了獨具特色、博大精深的中華文化，爲中華民族克服困難、生生不息提供了強大精神支撐。

德國哲學家雅斯貝爾斯在《歷史的起源與目標》一書中寫道，西元前八百年至西元前兩百年是人類文明的「軸心時代」，是人類文明精神的重大突破時期。當時，古代希臘、古代中國、古代印度等文明都產生了偉大的思想家，他們提出的思想原則塑造了不同文化傳統，並一直影響著人類生活。這段話講得很深刻，很有洞察力。古往今來，中華民族之所以在世界有地位、有影響，不是靠窮兵黷武，不是靠對外擴張，而是靠中華文化的強大感召力和吸引力。我們的先人早就認識到「遠人不服，則修文德以來之」的道理。闡釋中華民族稟賦、中華民族特點、中華民族精神，以德服人、以文化人是其中很重要的一個方面……[1]

最後值得一提的是，此次「中國・武漢・2018 第三屆生命與國學高峰論壇」的主題正是「傳統文化與軸心時代」。就推進和提陞關於「軸心時代」的探索與思考而言，無論是參會嘉賓的學術造詣還是參會論文的質量和數量，這屆論壇都堪爲有史以來檔次最高、規模最大的學術盛會，必然永載史冊！

本文對「軸心時代」這一學術主題的回顧，衹是驚鴻一瞥，還有許許多多的中外學者都對這一主題進行了深入而廣泛地思考，並已譔寫出形式各異的學術著作或論文。好在此前如王志成、李澤厚、劉黎明和朱魯子等諸位先生在其著作中，已經就近幾十年來中外學者對「軸心時代」的研究，給予了詳盡的回顧與評述。

四、新軸心時代的動力學探源

「新（第二）軸心時代」這一概念最早出現在雅斯貝爾斯的《歷史的起源與目標》一書中。

從 1500 年至 1800 年，歐洲優異的精神成就——以米開朗基羅、拉斐爾、達芬奇、莎士比亞、倫勃朗、歌德、斯賓諾莎、康德、巴哈、莫紮特等爲代表——使科學技術相形見絀，與兩千五百年前的軸心期平分秋色。……第二次軸心世界完全是歐洲的現象，僅爲此它就無權要求第二軸心的稱號。[2]

如果能出現新的軸心時期，它必定在將來。……我們可能已面臨新的軸心期，它一定會建立統一的世界範圍的實體，一定是超出我們的想像力的。以幻想期待它也意味著要去創造它。沒有人知道它會帶來什麼。[3]

（未來）或許會進入嶄新的第二個軸心期，達到人類形成的最後過程。這個過程仍十分遙遠，隱而不露。

[1] 引自新華網《習近平：在文藝工作座談會上的講話》
[2] 雅斯貝爾斯：《歷史的起源與目標》，魏楚雄、俞新天譯，北京：華夏出版社，1989 年，第 89—90 頁。
[3] 同上，第 113 頁。

[1]

英國宗教學家凱倫·阿姆斯特朗在雅斯貝爾斯所說的意義上最早使用過「第二軸心時代」這一概念。英國另外一位著名學者唐·庫比特在 2001 年撰寫的《空與光明》中說：「這一軸心時代的偉大思想家至少創造了三個主要的文化傳統，即西方的、印度的和中國的，每一個傳統都至少持續了兩千年，但現在隨著知識的復興和早期近代科學的起飛，在西方出現了知識的大爆炸」。因此，唐·庫比特認爲，現在，我們需要有一個全新的開始，一如「軸心時代」的偉大奠基者那樣。[2]

是什麼深層的原因驅動著我們如此熱烈地討論「第二軸心時代」的構成？是什麼深層的原因驅使著我們如此熱烈地渴望「第二軸心時代」的到來？在參照近幾十年來中外學者們的相關著作和論文的基礎上，我們歸納出以下幾點。

㈠精神危機

近當代全人類經歷和體驗到越來越深重而持久的精神危機。此精神危機存在著多元而複雜的來源，最顯著者如：

1. 生存危機

生存危機包括糧食危機、食品衛生危機、轉基因危機、人口（過多或過少）危機、生態危機（如霧霾問題）等。

2. 道德倫理危機

道德倫理危機包括傳統大家族的解體帶來的種種問題；剩男剩女問題；社會老齡化問題；城市化運動下的個人和家庭的孤島化問題；因網癮帶來的人際交往能力的退化問題；越來越嚴重的自我中心主義問題；女性解放（男女平等）問題；人與人之間的信任危機；克隆人與機器人所引發的倫理問題；在工業化和市場化浪潮裡，人們被越來越嚴重地工具化、商品化、感官化、浮躁化和生物化（即去高尚化和去神聖化）問題；等等。

3. 人格危機

包括認知障礙、情感障礙、邏輯障礙，以及越來越複雜的心理疾病和人格異化問題等等。幾乎所有的心理學家、行爲學家和管理學家都一致認爲，我們現在所處的世界是一個超級瘋人院，精神異常者在人群中已經達到了驚人的三分之二以上，並且呈逐年上升之趨勢。

㈡政治經濟危機

追求霸權主義，信奉叢林法則，全球範圍內的政治危機和經濟危機層出不窮，難民問題，國家與國家或民族與民族之間的種種封閉與歧視，領土爭端，恐怖主義，狹隘的民族主義，經濟制裁、貿易爭端與金融危機，連續兩次世界大戰和不在少數的國家長期的戰亂問題，貧富差距問題，等等。

㈢文化危機

傳統文化現代化的問題，東方文化與西方文化如何溝通的問題，各大宗教體系內部問題和相互接觸過程中帶來的種種問題，知識碎片化的問題，教育問題，各地區文化發展嚴重不平衡的問題，等等。

㈣哲學（生命、存在）危機

近當代全球範圍內哲學自身的出路問題，存在感的日益式微——因終極關懷的缺失而帶來的持久而深重的無歸屬感、人生（生活）無意義感和無價值感、對死亡的恐懼感、空虛感和被拋棄感，信仰與理性問題，身心的關係問題，物化（墮落）與昇華問題，等等。

如果我們樂意，可以把這張危機表一直羅列下去。換言之，近當代的人們正在經歷的危機是多元而複雜

[1] 同上，第 30—33 頁。
[2] 唐·庫比特著，王志成何從高譯：《空與光明》，北京：宗教文化出版社，2003 年，第 15—16 頁。

的，是舉不勝舉的。這種種危機構成了一張無形的羅網，將個人、家庭、社團、民族和全人類緊緊地束縛於其中，且越收越緊，使每個人都清晰地感受到無法形容的沉重與痛苦，感受到生存的焦慮與絕望，如身處於一間無門的暗室。

在如此重重的危機面前，人們迫切希望開展一場自覺的精神變革。凱倫・阿姆斯特朗女士在其《軸心時代》一書中開宗明義地指出：「歷史已到了一個轉折點……我們所面臨的許多困境背後隱藏著更深刻的精神危機。」

上述種種危機都屬於外在因素，引起人們強烈地呼喚第二軸心時代的到來，或者說，引起人們對開創第二軸心時代的強烈渴求，那個動力源更主要的是源於內部——來自個人及全體人類對心智（意識或曰生命）成長和覺醒的渴望。如同我們這個身體出生後，在 DNA 的驅動下進行持續地成長那樣，我們的心智（意識或曰生命）同樣存在著其內在的 DNA，我們東方文化習慣性地稱之爲「本性」或曰「天性」——佛家習慣性地稱呼它爲「佛性」，道家習慣性地稱呼它爲「道性」，儒家習慣性地稱呼它爲「德性」。

我們不妨把佛性、道性和德性理解成意識（或曰生命）先天本有的 DNA。意識（生命）本有的 DNA 與身體裡的 DNA 有一點是相同的：身體裡的 DNA 內涵著一種強烈的目的（或曰意志）——驅動著身體持續地成長，直至徹底成長到成熟和完美的狀態；意識（生命）本有的 DNA 同樣內涵著一種強烈的目的（或曰意志）——驅動著意識（生命）持續地成長，直至成長到成熟和完美的狀態。意識（生命）的成長就是意識的不斷覺醒——成長與超越自己爲同義詞，成長與覺醒爲同義詞。當意識（生命）成長到最成熟和最完美的狀態時，佛家稱之爲成佛，道家稱之爲成真人，儒家稱之爲成聖人。

意識（生命）本有的內驅力，是個人成長、人類文明進步和歷史發展最根本、最持久的驅動力。在這個最根本、最持久的驅動力作用下，個人和人類不斷地提陞自己、超越自己、覺醒自己，通過持續地否定之否定，實現終極關懷，獲得終極覺醒。關於意識（生命）本有的內驅力，在不同的文化體系中有不同的稱謂：儒家稱之爲「健行不息」，道家稱之爲「道法自然」，佛家稱之爲「般若內熏力」，西方基督教傳統則稱之爲「內心深處的上帝之召喚（神的召喚）」。

無論是個人還是全體人類，在意識（生命）與生俱來的內驅力的驅動下，不斷地提陞自己、超越自己、覺醒自己的過程，不是一帆風順的，不是直線型的，而是充滿了曲折和徘徊，會遭遇到難以想像的重重阻礙，而呈現出波浪式的進程。

從中外所有學者關於第二軸心時代的展望和推想中，我們可以發現一個共性：無論從哪個方面來看，第二軸心時代都要比第一軸心時代好上很多很多。這不能僅僅被看待成「人們對美好未來的嚮往」這麼簡單，其更深層的奧秘是：這是意識（生命）對自己未來成長狀態的前瞻與預見。

人們對第二軸心時代的關注、討論、期望和不同程度地參與對它的開創與建構，傳遞出一個強烈而清晰的信息：無論就個人而言，還是就整體人類而言，我們終將克服重重困難與危機，而升進到一個被稱之爲「人間淨土」或「大同世界」或「共產主義」或類似的人類命運共同體。

五、新軸心時代蠡測

㈠人之三性對應著文明的三個階段

人類與生俱來的屬性，在東方文化中概稱爲「心性」「自性」或「本性」。人類與生俱來的本性由三類屬性或曰三大層次的屬性所構成，即「獸性」「人性」與「佛性」。

獸性即生物性，指人類雖然超越了一般意義上的動物而成爲一個有著反省意識的族群，但依然留存著大量的動物特性，最明顯者，如：飲食男女，叢林法則，暴力傾向，感官化和物化（墮化）傾向，自私與自我，拒絕成長或曰拒絕精神化，充滿了貪婪與嗔恨，非理性化和本能化等等。這些殘留在人類身心中的動物屬性，被統稱爲「獸性」。

人性即人的社會屬性和文化屬性之簡稱，是人類的族群與文化能持續發展與和諧生存的先天基礎。如果沒有每個人與生俱來的人性（人的社會屬性和文化屬性），那麼，建立在每個個人之上的族群和文化，因爲失去了存在基礎和先天條件而片刻也難以維繫下去，就會頃刻間崩解。但事實上，歷史地看，人與人之間、

人與族群之間、人與文明文化之間的聯繫是越來越多元而緊密的。這充分證明，人類歷史發展的過程，就是人性不斷地被彰顯和強化的過程。因爲人性被持續地彰顯與強化，才會出現人與人之間、人與族群之間、人與文明文化之間的聯繫越來越多元而緊密的現象。

人性中最爲基本的構成有：關懷與友愛、責任與義務、奉獻與創造、精神化（文明化）、大我化（認識到他人或族群存在是自身存在的前提）、國家意識和民族意識、哲學化（真假）、道德化（善惡）和藝術化（美丑）、邏輯化和知性化（Intellectualization）、較強的反思能力、主觀能動性的覺醒、歷史意識的覺醒、對人生意義與價值的自覺追求等等。這些統稱爲「人性」。

佛性又名德性、神性、道性、靈性、聖性、天性、道、大梵、覺性、理性、太極、良知、般若等，爲了方便稱呼，此處則統名爲「佛性」。佛性即每個人與生俱來的超越性之簡稱。因佛性的存在，個人和人類整體才有可能不斷地超越自己，直至將佛性內涵的自在性、自覺性、自由性、自發性、自足性、自然性、自生性、無我性、無爲性等基本屬性徹底而完美地彰顯出來，從而成佛、成聖或成真人，實現人生的終極關懷，達成生命的終極覺醒，獲得存在的終極圓滿與真正自由。

佛性即超越性，是對自己身心種種局限性的全面昇華與超越，是對獸性與人性的全面昇華與超越，是對現象世界的全面昇華與超越，是對自我和執著的全面昇華與超越。超越性即是主體世界（又名意識世界、存在世界或曰生命世界）的徹底彰顯與覺醒。

爲了方便理解，我們把獸性（生物性）比喻爲站在深谷中看世界，人性則是站在地面上看世界，而佛性是相當於站在山頂上看世界。由於所處位置不同，呈現在眼前的世界的差異就會非常巨大——處於獸性（生物性）之中的人理解人性世界十分困難，對他而言，人性世界之種種，如同天方夜譚；同理，處於人性之中的人理解佛性世界十分困難，對他而言，佛性世界之種種，如同天方夜譚。井底之蛙之喻，夏蟲不可語冰[1]之喻，凡類似之言，即此之謂也。

無論是個人的成長史，還是人類全體的成長史，都是按照本性自己的展現或曰覺醒的次第而來。即最先必然是獸性的展現與彰顯，接下來是人性的展現與彰顯，最後纔是佛性的展現與彰顯。除非存在著外力的干擾，不然這個本性的展現次第與彰顯次第不會混亂。

回顧人類已經走過的歷史，第一軸心時代之前被稱爲「史前歷史時期」「原始社會時期」或「原始文明時期」。其存在時間非常漫長，自從人類脫離猿猴成爲智能猿人，直至第一軸心時代之間的數十萬年時間，皆屬「原始文明時期」。原始文明時期所對應的是人之本性中的獸性（生物性），或曰所展現和彰顯的是人之本性中的獸性（生物性），換言之，此歷史時期是獸性（生物性）佔主導地位的階段。

第一軸心時代之所以在人類歷史和文明的進程中如此地重要，是因爲在第一軸心時代，人類成功地戰勝和超越了人之本性中的獸性（生物性）而從此進入人性領域，從此人性成爲展現和彰顯的主角，人性正式登上歷史舞台，獲得了越來越深刻而全面的喚醒，成爲此後個人和全體人類自覺追求和堅決捍衛的对象。換言之，從第一軸心時代開始，人類進入人性甦醒時期，人類的文明進入人性佔主導地位的時期。故雅斯貝爾斯將人類文明的開端確定在第一軸心時期，即西元前五百年左右。就人性的全面甦醒而言，我們完全讚同雅斯貝爾斯之見。

第二（新）軸心時代是對第一軸心時代的否定和超越。通過此否定和超越，人類將迎來比第一軸心時代更爲重要的飛躍——從此，人類將進入佛性的全面甦醒時期；從此，人類將進入建基於佛性之上的文明文化時期。

近當代乃至自第一軸心時代以來，人類越來越嚴重的精神危機或曰存在危機，究竟而言，是這一時期之文明與智慧無法根治的，因爲這些問題非人性內涵之能力所能洞察和解決。上述被所有思想家和學者們共同認可的種種精神危機，絕大多數超出了人性所能企及的高度和深度，非人性的能力之所及，但這些問題或曰危機恰好是佛性的能力範圍，是般若智慧的能力範圍。故在佛性彰顯時期（即第二軸心時代），這些所謂的重重危機，都將迎刃而解。如同人類處在原始文明時期——獸性（生物性）甦醒並佔主導地位的時期，它的

[1] 夏蟲不可語冰：出自《莊子集釋》卷六下《莊子・外篇・秋水》裡的一句話。意思是不能和生長在夏天的蟲談論冬天的冰。比喻人囿於見聞，知識短淺。

很多問題如同死結，似乎永遠也無法解開。但這些如同「死結」一般的「嚴重問題」，到了第一軸心時代就被十分輕鬆地解決了，易如反掌。

在原始文明裡，並非全部是獸性（生物性）彰顯而無一點人性之曙光。獸性（生物性）與人性之間的界線是模糊的，如同犬牙交錯之狀。同理，人性與佛性之間亦復如是。故在第一軸心時代的開創者們——那些偉大的聖賢們，在他們的著作和教導裡，存在著很多關於佛性（德性、神性、良知、道等等）的討論。可惜的是，兩千五百多年來，將佛性徹底而完美地彰顯出來的，又有幾人呢？除了極少數聖賢們獲得此成就之外，絕大多數普通民眾對成佛成聖，望塵莫及！古來有言：求道者多如牛毛，得道者鳳毛麟角。信然也。

求道者多如牛毛，得道者鳳毛麟角，並非全是求道者之錯，更爲深層的原因是：我們現在身處於第一軸心時代，這是一個人性張揚的時代，故在這個時代裡，它的文明文化，它的世風民俗，在在處處都是讓我們成爲一個人。故在這個歷史文化時期，成人相對於成佛成聖要容易得多。佛家有「世間共業」和「時節因緣」二詞，應爲此義。

以人性甦醒和彰顯爲標誌的第一軸心時代，以及受其規範和籠罩的此後兩千多年之歷史，獸性（生物性）始終混雜在我們個人和人類全體的歷史和文化中，偶爾成爲佔壓倒性優勢的主角。但正如無數先賢所說的那樣，永遠不要輕視人性的力量。回顧歷史，人性總是能以其不可思議的方式最終戰勝和超越獸性（生物性），並將其有力地掌控著、限定著、引導著、含攝著、提陞著、轉化著、圓融著。

同理，在第二軸心時代裡，獸性（生物性）和人性同樣混雜在我們個人和人類全體的歷史與文化中，偶爾成爲佔壓倒性優勢的主角。但幸運的是，正如無數聖哲所說的那樣，永遠不要輕視佛性的力量，佛性能以最不可思議的方式最終戰勝和超越獸性（生物性）與人性，並將其有力地掌控著、限定著、引導著、含攝著、提陞著、轉化著、圓融著。

㈡宗教時代與後宗教時代

鬼神以及圍繞著鬼神建立起來的宗教體系、信仰體系、儀式儀軌等，是原始文明時期和第一軸心文明時期的核心組成部分，也是公認的驅動人類的文化創造和歷史前進的第一推動力。但我們在充分肯定宗教在人類早期（原始文明時期和第一軸心文明時期）階段曾經發揮過無比重要的價值的同時，也要清楚地看到，宗教是有其清晰的歷史階段性與局限性的。

在西元前八百年至西元前兩百年的第一軸心時代，以及此後的一兩千年裡，宗教始終充滿著旺盛的生命力和創造力——那時候的宗教充滿激情與奉獻，充滿想像和堅忍，充滿博愛與智慧，充滿啟迪和情懷。但不幸的是，近幾百年來，乃至上溯一千多年以來，宗教迅速地滑向保守、落後、庸俗、腐朽和持續地邊緣化。近幾百年來全球範圍內的宗教迅速式微與邊緣化，證明宗教已經喪失了作爲原始文明時期和第一軸心文明時期的第一驅動力的地位，難以繼續發揮作用。

原始文明建立在獸性（生物性）之上，是獸性（生物性）的展現，屬於意識（生命）的初級階級；第一軸心文明建立在人性之上，是人性的展現，屬於意識（生命）的中級階段；而佛性纔是意識（生命）的高級階段或曰終極階段。

人類的發展史就是意識的覺醒史，就是本性中的三性（獸性、人性與佛性）的次第展現史。故處於初、中級覺醒階段的意識內涵中，不可避免地存在著濃重的幼稚、非理性、夢幻顛倒、自我和佛家所說的五毒（貪瞋癡慢疑）、種種執著與作繭自縛（自挖陷阱把自己埋葬）等等。

如果把處於初、中級覺醒階段的意識狀態，比喻爲一個人的嬰幼兒階段，那麼宗教就是此嬰幼兒的玩具——結構精巧、形狀各異的精神玩具。對於嬰幼兒而言，玩具是他們的精神支柱，是伴隨著他們精神成長的最親密的伴侶。他們如果失去了賴以生存、賴以成長的各類玩具，就如同魚兒離開了水那樣，乾涸而死。可一旦當我們長大成人後，這些曾經被我們視爲性命般重要的玩具，早已失去其價值，被我們當作垃圾清理出家園。

第二軸心時代建立在佛性之上，處於意識（生命）覺醒的高級階段或曰終極階段。其時，無論是個人，還是全體人類皆達到高度的成熟狀態，業已獲得了高度的自在、自由、自足、自然、自發、自覺和自律，故

爾不再需要任何形式的精神玩具。站在那個時期來看我們過去的歷史和文化，特別是看曾經視如性命一般的宗教和鬼神信仰，必然感到恍若隔世，必然感到幼稚可笑。如同我們站在現代文明的角度，來看一萬年前原始宗教裡的殺嬰祭神和種種莫名其妙的禁忌那樣，覺得這些已經荒誕到無以復加的程度。

是故，在第二軸心時代之前是宗教佔主導地位的時期，其時幾乎所有領域皆被深度地宗教化，宗教的身影無處不在，宗教的影響無遠弗屆[1]，宗教的信仰深入靈魂。但這一切將終結在第二軸心時代的門前，第二軸心時代的到來等同於宣佈宗教時代的終結。在第二軸心時代到來及之後，人類將進入後宗教時代，其時，無論是個人還是全體人類，一任純理性之伸展與彰顯，內在世界（或曰主體世界、生命世界）與外在世界（或曰客體世界、現象世界）皆統一於高度成熟的意識世界之中而貞定之、含攝之、超越之、圓融之；在此高度成熟的意識世界中呈現其各自之終極真相。其時，人類將真正意義上由必然王國進入自由王國，獲得身心兩方面的徹底覺醒與真正解放。

由於第二軸心時代標誌著佛性佔主導地位，文明文化和生活人生所有一切皆自覺地建立於佛性之上，一切圍繞著佛性的甦醒與彰顯而活動。其時，將出現得道者多如牛毛，不得道者鳳毛麟角之現象。也就是說，那時在全社會共業的烘托下，在時節因緣帶來的良好緣起的作用下，在對生命內涵與規律的深層了知下，成佛成聖將成爲人生的起點，而不再如第一軸心時代那樣，成爲人們一生的終極追求。差不多到十八歲左右，如沒有特別的障礙，幾乎所有人都已經實現了佛性的高度覺醒與彰顯而成爲名副其實的菩薩或佛陀，成爲名副其實的真人或至人，成爲名副其實的聖人或大賢。這時，生理（身體）與意識（佛性）同樣達到成熟階段。從此，人生正式起航！

第一軸心時代的代表人物，那些全球皆知的偉大聖賢們——佛陀（梵語 Buddha）、瑪哈維亞（大雄，Vardhamana Mahavira，前？—前 475 年）、摩西（Moses）、瑣羅亞斯德等等，當他們實現了生命的徹底覺醒後，非常清楚人類那時所處的意識階段。爲了與時相應或曰與時俱進，他們幾乎全部選擇了宗教，成爲過去宗教的繼承者或新宗教的創立者。因爲他們深刻地知道，其時民眾之心智尚處於初級階段，需要鬼神來依持和引導，需要宗教儀式來安慰和寄託，需要信仰支撐起生活和人生——以求最大限度地避免它們滑向黑暗的深淵。

唯有大成至聖孔子，終其一生不願與世妥協，堅持不語「怪、力、亂、神」[2]，將其教導和學說自覺地建基於理性與人文之上。在我們巡禮第一軸心期的聖賢時，唯有大成至聖孔子不僅是第一軸心期湧現出來的最偉大的聖人之一，同時他還是唯一一位如此成功地超越了其所處之時代、以終生鬱鬱不得志爲代價、提前跨入第二軸心時代、提前跨入後宗教時代的聖人。非常遺憾的是，兩千多年以來，真能明白至聖的良苦用心之人，寥若晨星[3]。當第二軸心時代走近，人類認識與探索之時，我們似乎才明白些什麼，才重新讀懂了那個遠去的背影，重新領悟到他果然是一位「仰之彌高，鑽之彌堅。瞻之在前，忽焉在後」[4]的智者。

㈢以德治爲主，法治爲輔

道德分爲自律道德與他律道德兩大類。自律道德爲佛性所本有，是佛性的重要屬性之一。故自律道德源於內部，源於佛性，源於意識這一主體世界深處，源於生命本體。自律道德就是儒家所謂的「善」或「良知」。不僅善（良知）源於佛性，真與美同善一樣，皆源於佛性。真善美是佛性之別名。

他律道德源於外部，源於皇權、政府、宗教、習俗和鄉規民約等。他律道德旨在嚴格地束縛人們的言行，令其合乎所需要之規範；自律道德（良知）因爲屬於佛性的重要組成部分，故自覺遵循自律道德（良知）之過程，就是彰顯佛性之過程，故自覺遵循自律道德（良知）之過程，就是修行成佛之過程，其終極之成就即是成佛。但儒家不名爲成佛，儒家自己的習慣性術語是「成（爲）聖（人）」。

原始文明甦醒和彰顯的是獸性（生物性），此時根本無法談道德；第一軸心時代甦醒和彰顯的是人性，

---

[1] 無遠弗屆：語出《尚書・大禹謨》，全句是「惟德動天，無遠弗屆。滿招損，謙受益，時乃天道。」

[2] 怪、力、亂、神：語出《論語・述而》「子不語怪、力、亂、神。」意思是指關於怪異、勇力、叛亂、鬼神之事。

[3] 寥若晨星：語出〔南朝齊〕謝朓《京路夜發》：「曉星正寥落，晨光復泱漭。」形容人或物數量極少。

[4] 語出《論語・子罕》。顏淵喟然嘆曰：「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能。既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。」

衹能談來自皇帝、來自王權、來自習俗和家規的他律道德。因爲第二軸心時代的到來以佛性的全面甦醒和彰顯爲基礎和前提，當每個人與生俱來的本有佛性獲得了全面的甦醒與彰顯之時，佛性內涵之自律性必然獲得了甦醒與彰顯；故於新軸心時代，無論是個人還是全體人類，真正的自律道德，才會伴隨著佛性的甦醒和彰顯而一并甦醒和彰顯出來。因此，在新軸心時代裡，人們將切實地明白真善美之究竟真意而自覺地「惟道是從」[1]，特別是在倫理道德領域，將自覺地恪守良知之指引與規範。

社會是人的社會，世界是由一個個具體的人所構成。如果我們個人的意識或曰本性沒有獲得高度的覺醒與彰顯，那麼幾乎所有的煩惱和危機都將無法在現有的層面上得到解決。

新軸心時代的人們，因佛性內含的自律性以良知（道德）的方式獲得了極大的甦醒與彰顯，故而擁有了高度的道德自律，人們充分認識到，自覺地踐行道德生活，就是自覺地踐行和彰顯佛性。其時人人都會像守護自己的眼睛一樣，自覺地去捍衛道德的純潔性與神聖性，自覺地踐行道德人生。如此，儒家追求了兩千多年的理想將得以實現。儒家所追求的最終理想就是開創一個良知極大地彰顯、人人積極而自覺地踐行道德生活、將實現各自的人生使命的過程視爲不斷彰顯良知（自律道德）的過程之時代——儒聖們將此普遍奉行德性（自律道德、良知）的社會或曰時代，稱爲大同世界或曰太平盛世。

在如此的大同世界或曰太平盛世之中，由於人人自覺踐行自律道德（良知），故人與人、人與社會之間出現前所未有的和諧，衝突與矛盾將會降到最低。因爲衝突與矛盾降到最低，就會出現孔子所說的「無訟」[2]的社會。因爲無訟，所以法治在新軸心時代裡就會降到從屬的地步，越來越被邊緣化。

佛陀和印度、中國及日本歷代偉大的禪師們，孔孟及歷代大儒們，老莊及歷代高道們，耶穌及歷代聖徒們，所有的聖賢皆異口同聲而又十分肯定地告訴我們：佛性與真善美無二無別，佛性與解脫無二無別，佛性與幸福快樂無二無別。新軸心時代的人們業已充分認識到：當我們自覺地踐行自律道德（良知）時，就是在修行，就是在彰顯佛性，就是在彰顯真善美（成爲真善美的化身），就是在走向終極解脫和終極圓滿，就是在走向終極幸福與快樂。如果誰試圖阻止我自覺踐行自律道德（良知），那就是在阻礙我彰顯佛性，就是在阻礙我彰顯真善美，就是在阻礙我走向終極解脫和終極圓滿，就是在阻礙我走向終極幸福與快樂。故我們會想盡辦法衝破這些阻礙，跨越這些阻礙，去更好地踐行自律道德（良知）。

在第二軸心時代，尊師重道將是個常識。因爲人們認識到，高明之師就是般若智慧（佛性之別名）的化身，就是佛性的具體化。尊師就是尊重我們內在的佛性；接受師尊之加持，就是接受我們內在佛性之加持。究竟而言，佛性是我們每個人的終極導師。但在佛性尚未充分甦醒與彰顯之前，我們需要一個外在的師父（佛性之化身）來給予啟迪與引導，需要外在的師父來給予傳承與加持。當把這個道理弄明白以後，在新軸心時代，尊師重道將是一個常識。不僅尊師重道是個常識，儒家所謂的仁義禮智信和溫良恭儉讓，以及那個全球人都知道的「金規則」——「己所不欲，勿施於人」等這些生命法則、人生法則和社會法則，都將成爲人們自願遵守和自覺踐行的常識。

㈣經驗智慧與般若智慧

人類存在著兩大類智慧：經驗智慧與般若智慧。把經驗智慧與般若智慧相比較，有三個最突出的差異。

1. 來源不同

經驗智慧來自後天：經驗智慧來自出生以後在現象世界的種種經歷和見聞，故經驗智慧是纍積型智慧，如同用許許多多磚瓦構建起一棟樓房那樣——每經歷一事，就在精神的大廈上添一塊磚，如此日積月纍，精神大廈就被建立起來。這個精神大廈就叫經驗智慧。經驗智慧起始於感官，昇華到知性。所謂知性，是經過長期的邏輯與推理的訓練，訓練出越來越強的對來自外界的各類知識與信息的整理能力、歸納能力、判斷能力、分析能力、整合能力、反省能力等能力。這些能力，在西方稱之爲知性能力或認識能力，簡稱知性。故感官智慧與知性智慧，皆統稱爲經驗智慧。

般若智慧來自先天：般若智慧與生俱來。佛陀一生都在不厭其煩地強調：「一切眾生皆有佛性。因有佛

[1] 語出《道德經》，第二十一章，「孔德之容，惟道是從」。
[2] 語出《論語・顏淵》，「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎」。

性，皆可成佛。」什麼叫佛性？就是成佛的先天（內在）根據性。有了這個根據，成佛才有可能。如果沒有這個根據，那成佛將永無可能。佛性是佛家最爲重要的術語之一，故佛性在佛家的別名也最多，如法性、覺性、真如、法身、如來藏等，但最爲著名的一個別名是「般若」。儒者稱佛性爲「仁」「天」「良知」「德性」等，道家稱之爲「玄覽」「道性」「元神」「先天大丹」等，還有「梵」「道」「上帝」「宇宙意識」等等。無論怎樣稱呼佛性，無非都是爲我們何以能成佛、成僊、成聖而指示其先天本有之根據。有此先天本有之根據，成佛、成僊、成聖，皆爲可能；如失去此先天本有之根據，那成佛、成僊、成聖，就成了癡人說夢。

般若是梵文 Prajna 的音譯，意譯爲「智慧」。當初翻譯家們爲何不將 Prajna 意譯爲智慧呢？如果將 Prajna 譯爲智慧，擔心人們將此智慧與經驗智慧相混淆。爲了區別這完全不同的兩類智慧，古代佛經翻譯家們刻意將 Prajna 音譯爲「般若智慧」，簡稱「般若」。

因爲般若是佛性之別名，故佛陀的這句名言「一切眾生皆有佛性。因有佛性，皆可成佛」，完全可以置換爲「一切眾生皆有般若。因有般若，皆可成佛」。此處「皆有般若」的「有」是指本有——本來即有，不是指後有——後天而有。

佛性（般若）有一些重要的內涵或曰屬性，如：自在性、自由性、自覺性、自足性、自發性、自然性、自律性等。成佛就是將人人與生俱來的佛性（般若）全然地喚醒與彰顯。

2. 獲得途徑不同

獲得經驗智慧的途徑是「三有」——有我、有爲和執著。有我的「我」指的是自我。何謂「自我」？指那個在身心中當家作主的主人公。我們認爲那個主人公，就是「自我」，簡稱爲「我」。我們一生中的所有言行都是緊緊圍繞著這個「自我」——起始於自我，最後回歸於自我。我們一生甘爲自我之奴，隨時願意爲保全自我而犧牲一切，包括性命。有爲是指自我驅動下的刻意而爲。執著是指自我驅動下的刻意糾纏。因爲經驗智慧是纍積型智慧，如果我們想獲得越來越多的經驗智慧，就必須通過「三有」來實現。

獲得般若智慧的途徑是「三無」——無我、無爲和無執。無我的全名是「無自我」，是對自我成功瓦解和超越後的無我之我。所謂「無我之我」是指不以自我爲「我」，而是以先天本有之般若爲「我」。無我必然無爲，無我必然無執——所有經驗世界的有爲與執著，皆在無我中被徹底地消解和超越。

因無我、無爲和無執是般若的本有特性，如果我們想獲得般若智慧，我們必須遵守般若智慧的本有特性。

3. 成果不同

經驗智慧衹能洞察和呈現外在的客體世界（又名現象世界、物理世界）中的事物之真相，般若智慧衹能覺察和呈現內在主體世界（又名形上世界、本體世界、生命世界）中的事物之真相。如果我們想更廣泛更深入地了知外在世界的事物及其真相，那就需要不斷地增長和強化經驗智慧；如果我們想全面而透徹地了知內在世界的內涵與屬性，那就需要不斷地喚醒和彰顯般若智慧。故知，經驗智慧與般若智慧，兩者之功用與擅長截然不同，不可混淆，一旦混淆，將會引發無窮的錯亂與麻煩。

人類衹有三大類科學體系：對自然界各事物的探索，形成了自然科學體系；對社會及其發展過程的探索，形成了社會科學體系；對主體內在世界的探索，形成了生命科學體系。自然科學和社會科學由於都是探索自身以外的事物，故皆建立在經驗智慧之上，是經驗智慧的結晶；生命科學由於是探索內在主體世界（即生命世界）的內涵與屬性，故必須建立在般若智慧之上，是般若智慧的結晶。由於西方文化偏愛經驗智慧，故能發展成長出自然科學與社會科學；由於東方文化偏愛般若智慧，故能發展成長出生命科學。

任何智慧皆有兩大基本功能：認知事物和給人類帶來方便與解放。由於經驗智慧和般若智慧的功用不同，故兩者給人類帶來的方便與解放也不同。概而言之，經驗智慧以及建立在經驗智慧之上的自然科學和社會科學，給人們帶來的是外解放；般若智慧以及建立在般若智慧之上的生命科學，給人們帶來的是內解放。

自然科學讓人們對自然界的認識越來越深入，越來越能掌握和利用事物。科技使我們的生活日益便利，將我們從自然界的重重束縛中解放出來，不再被自然界粗暴地奴役著。

社會科學的發展讓我們對作爲社會一員的個人以及族群有了越來越深入的瞭解，發現更深層的結構與特性，不斷地改進社會結構，使人們從重重壓迫中解脫出來，在政治上、法律上、生產關係上的自由度越來越

高，越來越和諧而文明。

但無論是從自然界的重重壓迫與束縛中解脫出來，還是從社會的重重壓迫與束縛中解脫出來，這些解脫統統屬於外解放——外在於我們的解放。

唯有生命科學才能真正地爲人們帶來身心內在的徹底解放，或曰人生的終極解放——將人們從重重身心的異化與局限中解放出來，將人們從頑固而狡猾的自我中解放出來，將人們從巨大的業障（又名習氣或原罪）中解放出來，將人們從沉重的「五毒（貪、嗔、癡、慢、疑）」中解放出來，將人們從「五大（地、水、火、風、空）」和「五蘊（色、受、想、行、識）」中解放出來，將人們從各種各樣的顛倒夢幻中解放出來。這些，統稱爲內解放——主體的徹底解放，人生終極關懷之實現，生命的終極覺醒與圓滿。

回顧原始文明時期與第一軸心文明時期，不同的歷史時期或不同的文化流派，人們在對經驗智慧與般若智慧的態度上，存在著很多問題——要麼重視般若智慧而輕視經驗智慧，要麼反之。很多時候，僅偏愛其一。在新軸心時代，由於心智更加成熟，人們終於明白，般若智慧與經驗智慧各有其擅長，也各有其所短，最合理的態度應該是：給予雙方同等的尊重，將雙方視爲鳥之雙翼，車之雙輪，缺一不可。讓它們分別在人類的外解放和內解放之過程中，同時發揮出對方不可替代的功用。

但究竟而言，無論從個人還是從全體人類來看，決定身心境界和文明高度的是「人」這一主體，決定「人」這一主體的境界與高度的是持續踐行「三無」過程中般若智慧越來越全面而徹底地彰顯的程度。簡言之，品質決定高度。而決定人的品質的不是經驗智慧，而是般若智慧。故般若智慧在新軸心時代將會獲得從未有過的重視，甚至比經驗智慧更加被重視。同理，在新軸心時代，生命科學的重要性將超過自然科學和社會科學，成爲文明的核心部分和推動歷史前進最主要的動力。

其時，相信人們已經深深地領悟到，「三無」纔是一切幸福、解脫、覺醒、和諧的基礎和前提。因爲認識到了這一點，人們會爭先恐後地努力實現「三無」。

㈤形傳、心傳和神傳

以下的「三傳」內容，摘自拙著《皇冠瑜伽——從身心健康到生命覺醒》[1]。

形 傳

瑜伽以及所有修行法門的傳承與授受，因方式和層次不同，可分爲三大類。第一種授受方式是形傳（Handing Down by Form）。所謂形傳就是通過姿勢、動作、文字和圖片等將人類的知識、技能和經驗傳授給他人、傳授給後人。凡是通過姿勢、動作、文字、圖片等來授受知識、技能和經驗的方式，統稱爲「形傳」。爲什麼叫它爲「形傳」呢？因爲這些知識無一例外地都以某種可見的、可聽的或可被五官感知的方式被授受的，也就是說，都是以某種有形的方式被授受的，所以我們瑜伽統稱它爲「形傳」。

形傳是包括瑜伽在內的一切人類知識、技能和經驗在授受過程中最基本，也是最常見的方式。

心 傳

所謂心傳（Handing Down by Heart），就是一個心靈到另一個心靈之間智慧和生命體證的直接傳授。這種授受方式主要存在於瑜伽和各類生命修行的導師和弟子之間。導師的知識、經驗、能量和智慧等生命中最基本最重要的東西通過師生之間心心相印、以心傳心的方式，傳授到弟子們的心靈和生命裡。概括地說，心傳就是（弟子對導師）生命的再現，就是（弟子對導師）智慧的再現，就是（弟子對導師）存在的再現和（弟子對導師）境界的再現。

但需要強調的是，弟子對導師的生命、境界和智慧等的再現，不等於弟子對導師的簡單模仿。再現和模仿有著本質上的差別：模仿是外在的、機械的，再現是內在的、生動的；模仿是無生命的，再現是有生命的；模仿屬於形傳範疇，再現屬於心傳範疇。

不僅印度傳統的瑜伽修學，在進入中高級階段時師生之間必須採用心傳，在中國和日本的禪宗裡，師徒之間同樣採用心傳。在禪宗師徒授受中，一些禪師很少或從不進行經文和一般知識的傳授。當弟子在認知、悟性上和生命成長過程中遇到一些問題，需要禪師給予幫助或指導時，禪師有時候並不給予直接的文字與知

[1] 潘麟：《皇冠瑜伽——從身心健康到生命覺醒》，合肥：黃山書社，2012 年，第 14—20 頁。

識教授。更有甚者，老師不僅不回答弟子的問題，反而棒打弟子或怒吼弟子。此時，弟子會得到一個非常重要的啟發，弟子的生命、悟性和認識等會得到一次巨大的飛躍和蛻變。禪宗有一個基本宗旨就是倡導「不立文字，以心傳心」。因爲禪宗特別注重以心傳心的「心傳」，所以禪宗又名「心宗」。

在中國的儒家，心傳一直是儒門聖賢間生命修證最主要的方式。孟子並非孔子的直傳弟子，兩人之間相距一百多年。但孟子是歷史上公認的傳承孔子之生命和洞悟的第一人。孟子也自述其私淑孔子[1]。其「私淑」之義即是「心傳」。北宋時著名大賢程顥先生之再傳弟子王蘋對儒門千古傳心的「心傳」有一個代表性的解釋：「堯、舜、禹、湯、文、武之道相傳，若合符節。非傳聖人之道，傳其心也；非傳聖人之心，傳己之心也。己之心無異聖人之心，萬善皆備。故欲傳堯、舜以來之道，擴充是心焉耳！」——「非傳聖人之道，傳其心也」其意即是堯、舜、禹、湯、文、武以及孔、孟之間並不是僅僅外形上的文章和知識的接力傳遞，文章和知識的接力傳遞僅僅屬於「形傳」。而堯、舜、禹、湯、文、武以及孔、孟之間更爲核心的是心靈相通，生命相契，是前一個生命對後另一個生命的照耀，是後一個生命對前一個生命的生動再現。這是儒家聖賢間特有的「千古傳心」。「非傳聖人之心，傳己之心也。己之心無異聖人之心，萬善皆備。」——此意是通過心傳之後，自然過渡到「神傳」階段。儒家的「心」字不是現今心理學上的心，而是生命之別稱。我們生命內在的本性是「無異聖人，萬善皆備」的，得此「萬善」則無事不備。

在印度教和佛教的密宗裡，導師與弟子之間同樣非常注重心傳，並且有一些專門爲了獲得和加強弟子與導師之間心心相印的特別修行方法。人類主要的幾大文明體系、智慧體系和宗教體系，無一例外地都將心傳作爲弟子轉化意識、昇華生命和開悟解脫的必經途徑。

傳承印度晚期大乘佛教——密宗的蓮花生大士（西元八世紀）應當時西藏吐蕃王朝的國王之請，前往西藏傳播佛法。當蓮花生大士成功地將佛教密宗傳入雪域後，他認爲那個偉大的種子已經播下，日後一定能在這片神聖的雪域裡開花結果，那時佛法一定會深入到每個人的人生中，給他們帶來巨大的福祉。在蓮花生大士準備返回他的祖國印度之前，他清楚地預知到在以後的歷史中，西藏的密宗將會出現一些變質，他的教導會被一些人扭曲和誤解。

爲了利益後世更多的眾生，爲了使自己的教導不被扭曲，蓮花生大士運用自己的禪定力將一些重要的修行方法、重要的經典等「儲存」進部分弟子的意識深處，這就是雪域裡有名的「意藏」。在數十年或數百年後的某個機緣成熟時期，蓮師的後世弟子們就可以在夢中或禪定中，得到蓮師的啟示，在蓮師的加持下清楚地看到自己的前某一世裡，曾經得到蓮師「授予」過某個修行方法或某本經典，這些方法或經典現在就「潛藏」在自己的意識中。隨後，這名弟子在禪定中，將這些經典或修行方法從自己的意識中顯化出來，重新寫成書，傳於後世。在蓮花生大士之後，採用這種特殊方式，把重要的經典和修行方法傳承下來的瑜伽修行士還有很多。這些都是心傳領域的典型事例。

以蓮花生大士等爲代表的瑜伽士使用的這種心傳方式是一種間接的「心傳」方式，儒家孔孟之間的「私淑」也是一種穿越幾代人的間接「心傳」方式。而皇冠瑜伽在數千年曆史中除了採用間接的心傳方式外，更注重直接的心傳，即任何人，無論他是皇冠瑜伽的正式或非正式學生，祇要他對皇冠瑜伽和我們這些皇冠瑜伽的傳承人，在心理上有一個較深的認同和接納，在精神上對皇冠瑜伽和我們這些傳承人有一個開放和接收的心念，我們的能量、禪定力、功德力等加持力以及智慧和證悟等就會源源不斷地傳輸進這位接收者的身心裡，並持續不斷地發揮著轉化疾病、淨化身心、提陞生命境界等功效。在接收者生起主動地接收我們的能量、功德和證悟的念頭的同時即開始產生功效。當某一日接收者收回了接收我們的能量、功德和證悟的心念時，這種傳輸則宣告中斷。祇要接收者不曾中斷接收的心念，則我們的能量、功德和證悟就會持續不斷地傳輸進他的身心和生命之中。所以說我們皇冠瑜伽的心傳是當下的、直接的、無時空間隔的。接收我們的能量、功德和證悟等的快慢和深淺程度，與接受者和我們之間的心心相印、生命相融的程度成正比。接收者心態的開放、低位和懇切程度越高，其接收的速度就越快、深度就越深。

形傳與心傳之間的差別：

1. 心傳屬於高級的、無形的授受方式；形傳屬於低級的、有形的授受方式。

[1] 語出《孟子・離婁下》：「予未得爲孔子徒也，予私淑諸人也」。

2. 心傳受內在的諸多條件限制，如弟子與導師之間的心靈相通程度等；形傳則受諸多外在的條件限制。

3. 心傳主要存在於瑜伽領域、宗教領域等相關的生命實踐（修行）領域；而形傳則存在於一切人類文化和技能的傳承中。

4. 如果我们把文字、动作和语言等这些属于形传范围的东西比喻为计算机的硬件，那么心传则是计算机的软件；如果我们把文字、动作和语言等比喻为电视机，那么心传则是通过电视机播放出来的一系列节目。所以，尽管心传在很多时候也借助文字、动作和语言等方式来实现（如同电视节目需要通过电视机来显示那样），但心传并不局限于或等于这些文字、动作和语言（电视节目不等于电视机）。

5. 形傳（文字、動作等）表面看上去很多樣、很豐富，但其內容很淺薄；心傳表面看上去非常簡單，但其內涵卻十分深奧而豐富。

神 傳

心傳並不是瑜伽授受中最終的方式，瑜伽修行者和一切生命實踐者最終追求的是獲得神傳（Handing Down by God），又叫神啟（Handing Down by Godhead）。神傳就是獲得來自神靈或神性的啟示。獲得神傳和獲得解脫是一對因果關係，也是一對孿生關係：獲得神啟是引發開悟最重要的前提，開悟則必須真實而徹底地獲得神啟。

「神傳」的「神」字有兩層含義：一層含義是宗教中所信仰的各種高高在上的神靈。不同文化對神靈的稱謂也不盡相同，有「上主」「聖父」「創造者」「真主」等異稱。「神」字的另一層含義是指我們生命內在的神性。對神性的異稱同樣也很多，不同的文化對它有不同的稱謂：印度傳統文化稱之爲「大梵」；瑜伽稱之爲「宇宙意識」「超意識」「生命」等；儒家稱之爲「良知」或「仁」；道家稱之爲「道」；佛家對此稱謂名目最多，如「法身」「如來藏」「佛性」等；基督教稱之爲「聖靈」；哲學家稱之爲「存在」「本體」「理性」「真理」等。

東方聖賢大多認可引發他們獲得最終開悟和解脫的是生命內在的神性，他們的超常智慧同樣也是來自於那個偉大的神性；而西方聖賢大多認可引發他們獲得最終開悟和解脫的是高高在上的外在神靈，他們的超常智慧同樣也是來自於那個偉大的神靈。這是東西方兩大文明中的一個差異：東方人視那個最終的本體是內在的、沒有格位的，也就是沒有神格的；西方人視那個最終的本體是外在的、有某種格位的，也就是有神格的。但無論是有格位的神靈，還是無格位的神性，有如下幾點卻是東西方文明共同認可的：

1. 人類所有文明體系，都一致堅稱他們的文明直接源自神靈或神性。如佛教認爲他們的佛陀是獲得了生命內在的佛性（即神性）開顯而有了大徹大悟後的四十九年講法，因此才有了後世的佛教文明。基督教認爲耶穌是獲得了上帝的啟示而有了《聖經》，以此開西方之文明。

2. 人類所有文明體系，最終追求的理想都是爲了獲得神靈或神性的啟示。

3. 人類所有文明體系，都一致堅信，要想獲得生命的終極解脫，要想實現人生的終極關懷和獲得先驗智慧，則必須以獲得外在神靈的啟示或生命內在神性的開顯爲前提條件。

4. 人類所有文明體系，都一致認爲，人生除了生理的成長和心理的成長外，還必須擁有一個更重要的成長，那就是靈性的成長。所謂靈性的成長，就是向著外在的神靈或我們生命內在的神性的成長，也即是生命的成長，或叫做意識對其自身的超越性成長。其實質即是讓自己不斷地與神靈或神性發生更爲深入地相應和融合。「與神靈或神性發生更爲深入地相應和融合」的意思是：向著神靈或神性不斷深入地敞開自己、顯化自己；或反過來理解，讓神靈或神性不斷地向著你敞開它自己、顯化它自己。其最終的目的是爲了達到在相互敞開和顯化中徹底融合，實現你即神靈或神性的化身，神靈或神性即你的化身。這種相互的融合和互爲彼此的化身，西方文明稱之爲「道成肉身」或「復活」等，我們東方文明則稱之爲「開悟」「明心見性」或「天人合一」等。神傳（同時也包括心傳）最能體現「瑜伽」一詞最基本也是最核心的含義：相應和融合。

5. 人類所有文明體系，都一致認爲，當人的需求得不到滿足時，就會產生很深的焦慮感和缺失感。如果我們的靈性得不到很好的成長和實現，所引發的焦慮感與缺失感，是人類中每個成員和一切眾生最爲基本也最爲持久的存在感受之一。但相對於生理上的安全需要、生殖需要（即性需要）、飲食需要和心理上的情感需要（如愛人或被愛的需要）來說，靈性成長需要（即人生終極關懷需要），其強度相對地微弱得多，以致

於這種更深層的需要時常被我們所忽視。絕大多數的人類成員，終其一生，都很少甚至從來沒有感受到自己內在深處原來還有這樣一層需要，還有這樣一種聲音，呼喚著我們去實現它、滿足它；沒能清楚地認識到，這種聲音、這種需要是人生中最基本的需要，同時也是最終極的需要。

相對於生理成長需要和心理成長需要而言，這種靈性成長的需要和聲音，西方人習慣地稱之爲「神（上帝）的呼喚」「信仰的激情」或「對原罪的責任」等，我們東方人則稱之爲「感應道交」「天命」或「天刑」等，現代哲學和心理學稱之爲「存在的焦慮（感）」「理性的缺失（感）」「生命的空虛（感）」或「被拋棄（感）」等。正因爲這種需要和這種源自生命深遠的呼喚，在絕大多數人們那裡長期地甚或終其一生也得不到應有的重視、得不到相應的滿足，所以源自靈性的成長得不到滿足而產生的焦慮感和缺失感，是人類或者說一切眾生最基本的焦慮感之一，也是伴隨著人類從始至終最爲持久的缺失感之一。這種焦慮感和缺失感一直到我們達成了神傳（神啟），實現了生命終極關懷和洞徹存在之真相後，才會悄然終止。

將神傳和形傳與心傳比較，有如下的不同：

1. 在神傳（神啟）中，對身心素質和精神品質的要求，遠遠高於在形傳和心傳中的要求。獲得神傳的前提是，必須擁有高度純潔、超越、堅強和開放的生命，以天下爲己任，長期地虔誠，以實現真善美和實現人類的福祉爲人生的主要責任。絕大多數獲得神啟的人，在此前都進行過長期艱苦的（狹義的）瑜伽修行或（廣義的）生命實踐，其悟性已經經過了一段較長時間的成長。因爲形傳所要實現的祇是生理成長和心理成長，所以形傳不需要以「悟性已經經過了一段較長時間的成長」爲前提。對於實現心傳的前提要求則介於神傳和形傳兩者之間，兼有兩者。

2. 神傳（神啟）獲得的是智慧，是般若，是德性之知。由神傳（神啟）而來的真理，稱爲主體真理（Subjective Truth）或叫生命真理（Zoetic Truth）。丹麥哲學家克爾凱郭爾（Kierkegaard）說：「生命的救贖（解脫）必定是內在性的事，必反歸於主體方可實現。」他還說過另一句名言：「主體性即真理。」克爾凱郭爾所說的這種真理，就屬於內在真理、生命真理、先驗真理。通過某些物理實驗的方式或邏輯推演，獲得的物理定律或科學發現等，這些真理屬於客觀真理（Objective Truth），或稱之爲外延真理（Phenomenological Truth），儒家稱其爲「見聞之知」，即經驗知識。神傳（神啟）獲得的是生命的徹底開花，是理性的全面朗現，是終極真理的降臨和人生終極關懷的實現，是對生死的永恆超越。

所以，神傳（神啟）而來的真理屬於內在真理、主體性真理、先驗真理。形傳獲得的是臨時性的知識，它們祇能促進身心的成熟，增加生存的技能和生活的經驗。故形傳獲得的是外延真理，是客體性真理，是物質的結構之理和形式之理，這些真理全部屬於經驗真理（見聞之知）。心傳獲得的真理則介於兩者之間，兼有兩者。

3. 神傳（神啟）實現的是靈性的滿足或叫人生終極的滿足，形傳實現的是生理和心理的滿足。心傳則介於兩者之間，兼有兩者。

4. 形傳的核心字是練習的「練」字，即學生必須長期不懈地練習老師傳授的這些瑜伽的外在的動作、姿勢和呼吸方法等，通過如此長期地練習，方可漸漸地從瑜伽中獲得收益。

心傳的核心字是接受的「接」字，即師生或師徒之間在心心相印、生命相通（即雙方，特別是接收方——學生在精神上對對方有一個較深度的接納與認同）的基礎上，學生或弟子須時刻保持著一種接收的心態，將來自其導師的能量和禪定力、功德力、慈悲力等加持力源源不斷地接收過來，成爲自己的成果，化爲自己真實的生命境界。

神傳（神啟）的核心字是融合的「融」字。在心傳中，接收者（學生或弟子）與傳授者（瑜伽導師或生命導師）之間，儘管彼此已經達成了高度的心心相印、生命相通，但仍然存在著彼此之分，是二不是一。但在神傳中，此外在的神靈（或內在的神性）與修行者已無彼此之分，修行者即是神靈（或神性），神靈（或神性）即是此修行者。修行者與神靈（或神性）無彼此之分，徹底地融合爲一。故在神傳中，其關鍵字是融合的「融」。

形傳構成了學統，屬於經驗智慧範疇；心傳和神傳構成了道統，屬於般若智慧範疇。

第一軸心時代是以形傳（學統）爲主，心傳與神傳（道統）爲輔；第二軸心時代則改爲形傳（學統）與

心傳、神傳（道統）並建，但以心傳和神傳（道統）爲主。

第一軸心時代以形傳爲主，具體地說就是以語言和文字等爲主，衹有那些最優秀的人、最傑出的人，才會自覺地進入心傳，自覺地接受道統；而到了第二軸心時代的時候，隨著人類對心傳和道統進一步的理解和認識，心傳與道統將成爲常識，不需要爭論。其時，人們將對語言和文字等，會有一個全新的理解，對語言和文字等的依賴性也將明顯降低。因爲那時人類已經充分認識到語言和文字等的局限性和膚淺性，認識到它們內含著嚴重的異化和誤差，存在著很大的不確定性和模糊性，因而堅定地從語言和文字等的種種誤導與束縛中擺脫出來，更加註重心傳和神傳。但現代人幾乎不相信有心傳與神傳的存在，固執地認爲語言、文字、概念等纔是最實在的、可把握的，故對語言和文字等存在著巨大的執著與依戀。

㈥吾之大患，爲吾有身

史前文明時期和第一軸心時代始終沒有解決好「身體」的問題，第二軸心時代將徹底解決「身體」的問題。

「吾所以有大患者，爲吾有身。及吾無身，吾有何患？」[1]老子在兩千五百年前就敏銳地發現，人類的根本問題在「身」，「身」的問題不解決，其它問題都將無法解決。佛家也表達了相同的看法。在佛家看來，眾生的這個身體是業障之身——多生累劫的沉淪之結果。這個身體是四大假合、業緣所成的五蘊之身，爲無明之本、五毒（貪、嗔、癡、慢、疑）所聚、八苦（生苦、老苦、病苦、死苦、求不得苦、愛別離苦、怨憎會苦、五蘊熾盛苦）之源、六道輪迴之種，滋生種種自我與我執，如同地獄，難有片刻快樂。

我們這個身體，以及圍繞著這個充滿無明的粗重之身而建立起來的精神大廈和與之相應的三觀，構成了一個交引日下的身—心相互作用的動態系統。

當猿猴躍升爲猿人之際，最重要的因素是，身體從 DNA 層面發生了一系列的根本變化。換言之，猿猴之所以能質變爲猿人，是因爲其生理結構和身心品質發生了一系列的重大變化。設想，如果沒有這些根本變化與質的飛躍，猿人以及建立在猿人基礎上的人類文明，就不可能誕生和發展，更不可能出現後來的智能大爆發——第一軸心時期。

同理，我們的文明和心智要想再次出現飛躍與質變，必須將我們現在的這個充滿無明的粗重之身，進行持續地疏理、淨化、昇華和質變，非如此，不足以彰顯更爲根本的般若智慧，不足以承載更高級的文明文化，不足以成爲真善美的化身。

如何將我們現在的這個充滿無明的粗重之身，進行持續地疏理、淨化、昇華和質變？傳統的儒家、道家和佛家都有許許多多的法門和途徑來實現此目標，相對而言，道家的內丹修煉卓有成效，歷史上成僊得道者，不計其數。這些歷史上的高道皆能於生前成功地完成修道次第——煉精化氣→煉氣化神→煉神還虛→煉虛合道，而實現將這個粗重之肉身成功地淨化與昇華爲光明之身，去世時能實現「屍解」或「羽化」。屍解就是去世時，這個肉身在數天之內持續地縮小，直至只剩下一些頭髮和指（趾）甲；羽化比屍解更勝一籌，是修道的最高境界，即臨命終時，肉身在數日內持續地化爲常人可見的光暈、彩虹、光點等，隨著這些光暈、彩虹、光點冉冉上升與逐漸消散而肉身消失。

屍解與羽化是內丹修煉的最高境界與最終成果，但非常可惜的是，近代以來，達到此境界與成果的內丹大師越來越少了，目前可能已經絕傳。

佛家修行的最高境界同樣是屍解與羽化，衹是佛家不用這兩個術語，最常用的名詞是：虹化。虹化又可細分爲幾個層次：最低者爲臨終時，數日內肉身持續縮小，直至剩下少許的頭髮、指（趾）甲和舍利子；更高一層者爲臨終時，數日內肉身持續地化爲常人可見的光暈、彩虹、光點等；最高境界者是將肉身在眾目睽睽下瞬間消融進陽光裡，涅槃而去，此在佛家名之爲「大遷轉身」或曰「無死金剛身」。

《聖經》中明確記載耶穌基督在死後第三天於耶路撒冷附近一個叫以馬烏斯的地方顯現肉身伴門徒而行，最後冉冉升起而回歸上帝[2]。如此等等不可思議之示現，在佛家看來，是典型的虹化現象。能達到臨終之時

---

[1] 語出《道德經》，第十三章。

[2] 詳見《聖經・路加福音》第二十四章，第 196—199 頁。

示現虹化（屍解與羽化）者，生前必然成佛。換言之，衹有成佛得道之人，臨終之時才能示現出虹化現象或大遷轉身現象。

不僅道家上乘內丹體系在當代逐漸潛傳與失傳，佛家禪宗亦是如此。佛家的禪宗大師們，如初祖達摩、二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍，直到六祖慧能大師，以及六祖的直傳弟子、再傳弟子等等，皆可達到臨終之時生死自在，或留下金剛不壞身、或身體縮小而消失、或化光而去、或示現大遷轉身（如達摩大師）。從兩千五百年前的佛陀釋迦牟尼到西天二十八代禪宗禪師，幾乎全部是臨終之時示現虹化。但遺憾的是，隨著禪宗在宋朝的沒落，此後禪宗裡臨終虹化之記載越來越稀少，一如道家內丹流派。

但幸運的是，在佛家金剛乘（藏密）裡，至今仍然完整地傳承著從凡夫修行直至成佛的法門。這些法門中，又以大手印和大圓滿爲最。在四川省西部的甘孜州白玉縣境內的噶陀寺，自建寺以來的八百多年裡，有明確記載的就有十萬人在一生中實現了修行成佛，他們臨終之時全部虹化而去，創造了人類歷史上從未有過的生命奇跡。他們在世時，時常將手、腳或全身，按進堅硬的岩石裡達一釐米或更深，時常隱身或自由穿過牆壁或山崖等，由此證明他們的整個身心通過正確方法的修行，已經達到了十分清淨和光化的狀態。換言之，即整個身心出現了不可思議的飛躍與質變。

當身心達到高度清淨和光化的狀態時，身心中的無明、五毒、五蘊、業障、自我等才能被徹底地化除，三無才能切實地實現，般若智慧才能無礙地彰顯，佛性中內涵的真善美以及自律性、自在性、自發性、自明性、自然性等諸根本屬性，才能自如地綻放和顯現。如此，人間淨土才有可能，大同世界才有可能，第二軸心時代才有可能。

㈦新軸心時代裡的政治、經濟、藝術、婚姻等

1. 第一軸心時代的政治建立在「三有」的基礎上，第二軸心時代的政治建立在「三無」的基礎上

過去的政治是自我的延伸。在一個人身體裡叫自我，在一個團體裡自我就不叫自我，叫什麼呢？叫大我。大我其實就是放大了的自我，但它還是自我。衹要有自我，必然有自私。所以，在第一軸心時代，政治團體、政治集團都是放大了的自我，都是自私的，它逼迫著所有的人民滿足自己的目的與需要，如果不能滿足，就會使用暴力消滅這個人的身體或思想，它把自己的利益作爲最高利益！通俗地說，就是犧牲人民，服務政治。

在第二軸心時代，正好反過來，犧牲政治，服務人民。一言以蔽之，第二軸心時代的政府，是一個摩頂放踵以利人民的政府，是一個真正的服務型政府，是一個真正的奉獻型政府，是以「三無」爲其根本特性的政府，是主持正義、代表著文明最高成果的政府。

2. 第一軸心時代是獸性經濟時代，第二軸心時代是人性經濟和佛性經濟時代

獸性（生物性）、人性與佛性反映在經濟生活和經濟行爲方面，就構成了三性經濟學。先給三性經濟學下一個簡單的定義：

獸性（生物性）經濟是指將經濟生活和經濟行爲理解成動物式的弱肉強食，爲了自身利益不顧他人死活，可以犧牲一切，包括親情、友情、愛情和良知。熱衷於暴力手段，熱衷於急功近利，貪婪無度，慾壑難填。爲了達到賺取利益的目的而不擇手段，法律、倫理、正義、道德、公序良俗等全部可以被藐視和逾越。獸性（生物性）經濟是典型的自我（小我）的經濟行爲和經濟理念，是建基於五毒（貪、嗔、癡、慢、疑）之上的經濟行爲與經濟理念。

人性經濟是指在充分地尊重法律、倫理、正義、道德、公序良俗等的基礎上，充分地覺知到對方的利益、群體的利益和整個民族國家的利益與我個人的利益，是同等重要的，經過我的努力讓他們過得更好，是我過得更好的前提。如果他們都不好，我也不會更好。個人擁有了很明確的大我意識、群體意識、共存意識，真切領悟到人類是命運共同體，一榮俱榮，一損俱損。故爾在經濟行爲中，時時將他人放在心上，並爲之奮鬥。當我們有錢了，首先想到的就是如何盡快地回報他人和社會，如何使用這些錢更好地利益他人和社會。

佛性經濟是指建基於三無（無我、無爲、無執）之上的經濟生活和經濟理念，自始至終每一個起心動念，都是出於徹底的無私與無我，摩頂放踵，以利天下。如同佛家所謂的菩薩和諸佛之言行，如同儒家聖賢之言行。佛性經濟之踐行者已經學會了將一切遭遇和言行，皆轉爲道用——修道之用，將身心的所有活動皆作爲

彰顯和強化佛性本有之諸內涵——無我性、自在性、自覺性、自律性、自足性、自然性、自生性等之用，皆作爲實現生命究竟圓滿之用。當然，經濟生活、經濟行爲、經濟理念，亦復如是。

由於在原始文明時期和第一軸心時代，人們尚未普遍地自覺踐行人生之終極關懷，尚未普遍地將生命的究竟圓滿和徹底覺醒當作最高追求和義不容辭的迫切使命，相反，人們普遍地將精力關注在當下的生存和功利之上。因此，在原始文明時期，獸性（生物性）經濟佔主導地位；在第一軸心時代，人性經濟佔主導地位，但獸性經濟同樣頑強地存在在第一軸心時代裡。

在第一軸心時代，人性經濟雖然佔優勢，但受到獸性經濟的牽連與綁架，始終難以得到更好地發展和提陞，故始終停留在人性經濟的初級階段，難以將人性淋漓盡致地彰顯和發揮出來，難以捍衛人性之莊嚴與神聖。

在第二軸心時代，人性經濟將進入高級階段，佛性經濟將處於佔壓倒性優勢的主流地位——人們自覺地選擇佛性經濟，堅定地捍衛佛性經濟，自覺地將錢財視作彰顯佛性和強化無我的重要途徑。

3. 第一軸心時代的藝術是「三有」的藝術，第二軸心時代的藝術是「三無」的藝術

第二軸心時代的藝術將是一個徹底無我的藝術，而不是源於自我的表達。過去的詩歌、繪畫、音樂裡面無不充滿了作者濃重的自我，全部是他們自我的外化和延伸。人們還美其名曰爲「個性」，認爲藝術家就應該有個性。錯！藝術家就不應該有個性！當藝術家的個性消失後，他才能產生越來越有獨特風格的藝術作品。當藝術家有了所謂的個性，個性實際上就是自我，他的藝術造詣就會大打折扣。真正的個性是先天本有的般若賦予我們每個人的獨特性，這纔是我們與生俱來的個性（即差異性或曰獨特性）。現在的藝術家們追求的所謂個性，實際上是任性和頑固的自我混合在一起形成的。這種所謂的個性，既腐朽又低劣。

自我是美的天敵。一旦深陷自我，美就會被毒害、被異化、被墮落。藝術家是彰顯美的載體，所以藝術家需比一般人更加深諳無我之道。衹有真切地理解無我，才更能成爲一位偉大的藝術家。

世界和萬物之所以如此美麗，是因爲它們無一例外地呈現了般若內涵之美。般若本身就是美！般若之外無真善美，真善美之外無般若。藝術家無需去創造美，美就是般若，藝術家衹需要把自己越來越「三無（無我、無爲、無執）」化，般若（真善美）就能通過藝術家的身心、借助藝術家所受過的某項藝術基本技能的訓練而呈現出來。沒有人能創造美，始終都是美在創造人與物。

般若（真善美）內涵著無窮的豐富性與創造性，所有人與物在誕生之時，因分有了般若（真善美）不可重複的某個方面而成爲宇宙間獨一無二之存在，如同找不到兩片完全相同的樹葉。這個「獨一無二」就是此人此物先天而來的特性，也是此人此物先天而來的個性。如果是一名藝術家，那麼他先天本有之個性，就會成爲區別於他人的、永遠無法模仿的藝術風格與藝術成就。這樣的藝術風格與藝術成就與三無（無我、無爲、無執）呈正比關係——三無（無我、無爲、無執）的程度越高，他的藝術風格與藝術成就必然越高。

4. 多元化的婚姻

第二軸心時代的婚姻是什麼樣子的？多元化。這是一個總體趨勢。多元化到什麼程度？有一妻多夫制、一夫多妻制、一夫一妻制、終生單身（不婚）和同性戀等，這幾種婚姻方式同時存在，而不像現在主要是一元化的一夫一妻制。

一夫一妻制是怎麼產生的？一夫一妻制是非常違背人性的！但是它爲什麼又成爲了這個時代地球上最主流的婚姻模式呢？而且人們還把它立了法——《婚姻法》，在法律上把一夫一妻制確定下來。我把它解讀成不得已而爲之。因爲我們現在的情感還不夠成熟，普遍來說，太多的人處理不好一妻多夫和一夫多妻這些複雜的關係。但人類又不能不結婚，人類要結婚，結婚又處理不好多角度關係，那乾脆就取折中方案——一夫一妻，把它作爲法律制度確定下來。

爲什麼說一夫一妻制是違背人性的呢？因爲人類的情感需求是多元化的、多層次的、多維度的。一個人很難滿足另一個人情感方面的全部需求，一個人衹能滿足另一個人某個方面的情感需求，那還有其它方面的情感需求怎麼辦呢？如果再有一個人正好能滿足他其它方面的情感需求，就把她也娶過來。這樣就成了一夫二妻或一夫多妻。反之亦然：一妻二夫或一妻多夫。如此，他（她）幾個方面的，特別是主要方面的情感需求，就可以得到全部滿足。

舉個簡單的例子來說明這個問題：比如某個妻子非常老實本分，她結婚了，有了孩子。由於這個女人特別勤奮，把孩子照顧得很好，把家裡打理得很好，所以她的丈夫從內心裡喜愛這個妻子。但是，她的丈夫是一位音樂家，在音樂方面有很多追求，非常想找一個在音樂方面能有共鳴的人，但他的妻子對音樂一竅不通，滿足不了他這一方面的情感需求、精神需求。如果另外有一個女人，恰好對音樂有理解、有造詣，正好能滿足他在音樂方面的情感渴求，就可以再把這個女人娶來。這就形成了一夫兩妻、一夫多妻的婚姻。

因爲人類的情感是多元化的，這是人的天性，這是一個簡單的事實。很難有一個人能同時滿足另一個人情感的多方面需求，在這種情況下，一妻多夫和一夫多妻就有了存在的必要。但前提是你有沒有能力處理好一妻多夫或一夫多妻的關係，這顯然是比一夫一妻要複雜得多的人際關係。如果處理不好，必將一團糟，禍起蕭牆。現在 90%以上的人連一夫一妻的關係都處理不好，離婚率一直在上升。這充分證明在現階段，人們在處理情感問題上還是非常幼稚的。

在第二軸心時代，當我們的綜合能力、智慧和情商獲得全面提陞後，我們就有足夠的能力來處理好一妻多夫和一夫多妻之關係，再加上那時的物質財富也獲得了前所未有的增長，當我們有這個能力的時候，一妻多夫、一夫多妻就順理成章地成爲了事實，成爲了更符合人性的存在。

當然，如果這個女人剛好基本上能夠滿足這個男人的全部情感需求，而這個男人同時也基本上能夠滿足這個女人的全部情感需求，那就太好了！免得弄三個丈夫或四個妻子挺麻煩的。衹要雙方都自覺自願——男人覺得我有你就足夠了，不需要再找第二、第三個妻子了；女人也同時認爲，我有這一個丈夫也足夠了。如是，倆人達成了共識，那就一夫一妻過一輩子。

還有一種是終生單身。因爲有的人充分認識到自己不適合過婚姻生活。不管什麼原因，總之就是不適合。他永遠單身——理智地選擇單身，因爲他不適合走進婚姻。有的人沒有辦法跟另外一個人共處，認爲自己一個人過日子比跟另外一個人共處要好得多。在這種情況下，選擇單身過一輩子，這同樣是情感成熟的標誌。我們現在的社會風氣是逼迫所有人必須結婚，不管男人女人，這是不符合人性的。因爲就是存在著那麼百分之幾的人，是不適合過婚姻生活的，是不適合走進婚姻的，甚至不適合談戀愛。

綜上所述，一妻多夫、一夫多妻、一夫一妻、終生單身、同性戀，這些合在一起就叫多元化婚姻。每一種婚姻方式，都是在自己心智高度成熟的前提下作出的理智的選擇。充分地認識到自己的情感需求，而又充分地理解對方的情感需求，在這個基礎上互補、互助與互動，形成多元化的戀愛、婚姻、家庭關係。

㈧新軸心時代是女性的時代

第一軸心時代是男性的時代，基本都是男性在推動文明文化和歷史的前進。在第一軸心時代裡，女性的潛力和優勢被長期地忽視和壓制，故而，在各個層面和各個領域裡，都很難看到女性的身影，更難發現有造詣的女性的身影。所有的聖賢與哲人、佛陀與菩薩、真人與神僊，幾乎全部是男人。更有甚者，幾乎所有大的文明文化體系與傳統中，都存在著或輕或重的歧視女性現象——傳男不傳女的習俗就是其中的典型。

第二軸心時代是女性的時代。女性除了在各行各業都有著顯著優於男性的成就之外，尤其在修行上更加優於男性，第二軸心時代的女性成就者多，男性成就者相對較少，女性越來越成爲第二軸心時代的中流砥柱，女性是推動人類歷史前進的核心力量，佔據著創造力的主流，而男性是輔助。男性的特徵是後天化，女性的特徵是先天化；男性是知性化，女性是生命化。這是女性的先天優勢，衹要揚長避短，女性的時代必然到來。那個時候，女科學家、女作家、女哲學家、女藝術家等，將層出不窮。更重要的是，女性成就者——女佛陀、女聖賢、女性大師，將成爲新軸心時代裡最爲司空見慣的現象。

㈨結語

本章節對新軸心時代的蠡測，實屬掛一漏萬。所涉諸多概念與術語，我在其它場合的演講或著作中，都有更爲詳盡的闡述，敬請參閱。限於篇幅，這裡衹能點到爲止，以求拋磚引玉。

（建議出版時，因字數較多，本書採用小十六開本，即國內標準十六開本）